روجيه غارودي

والمشكلة الدينية

محسن الميلي



دار قتيبة

رُوجِيه غارُودِي
وَالمُشْكِلَة الدِّينِيَّة

بسم الله الرحمن الرحيم

رُوجِيه غارُودِي وَالمُشكِلَة الدِّينِيَّة

محسن الميلي



دار قتيبة
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

1413هـ - 1993م

دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - ص.ب: ١٤/٦٣٦٤ دمشق - ص.ب: ١٣٤١٤

تقـديــم
بقلم روجي غارودي

لقد كان ابتهاجي كبيراً عندما علمت أنّ السيد محسن الميلي تناول بالدرس والبحث تصوري الديني للعالم وأنه ـ وقد عرض لهذا العمل بروح نقدية ـ طرح فيه مسائل وطرح علي أسئلة تتعلق بجوهر تفكيري بالذات.

ومن دواعي الابتهاج أنّي لم أر ضمن الأطروحات التسع عشرة التي أعدّت حول عملي في مختلف أنحاء العالم ـ من سوريا إلى الولايات المتحدة ومن إيطاليا إلى الزايير ومن مصر إلى إسبانيا ـ من الدارسين من اتصف بهذا البعد النقدي انطلاقاً من جهد منصف يهدف إلى فهم مسيرة [فكرية] ومعايشتها من داخلها.

لقد سررت بهذه المقاربة سيما وأنّي أعتبر الإيمان من قبيل السؤال لا من قبيل الجواب، فعندما يدعي الإيمان تقديم إجابات جاهزة لمشكلات لا تنفك تتجدد إذ يطرحها عالم يخلقه الله باستمرار (سورة يونس الآية 4 وسورة فاطر الآية 1)، فإنّه ينحط إلى نزعة وثوقية وحرفية و«تمامية» (وهو ما بينته في كتابي «نزعات تمامية» الذي صدر بعد أطروحة السيد محسن الميلي) أي إلى نزعة تدّعي امتلاك حقيقة مطلقة ثابتة ونهائية. وعلى هذا النحو بدأ انحلال مختلف الديانات وانحطاطها.

إن المشكلة الدينية هي مشكلة المعنى، معنى حياتنا الخاصة وتاريخنا المشترك. فالقول بوحدانية الله يعني القول بأنّ للحياة معنى. يقول الله تعالى: **﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾** (سورة الأنبياء الآية 22). والفساد هنا هو اللامعنى.

إنّ المشروع الفلسفي الأساسي لحياتي يتمثل في البحث عن معناها سواء من خلال الكفاح السياسي أو من خلال الفنون، وهذا ما قادني إلى الإيمان ولذا فالإقرار بالله هو إقرار بأنّ للحياة معنى.

لقد أردت هذا المعنى لنفسي كما أردته للجميع، ولكن ها إن أعمق تجارب حياتي مأساوية كشفت لي ـ أثناء رحلاتي الخمس حول العالم وأسفاري إلىٰ كلّ القارات ـ أنّ مليارات من البشر يولدون ويكدحون ويتألمون ويموتون دون أن يعلموا أبداً غاية لحياتهم وكدحهم وآلامهم وموتهم.

ما السبب في ذلك؟ ما السبب؟

السبب هو أنّ بلاد «الشمال» والتي لا تمثل سوى خمس (1/5) سكان العالم، ظلت منذ خمسة قرون، ومن جراء الاستعمار، تراقب أربعة أخماس موارد الإنسانية وتستهلكها.

وبسبب هذا النهب المتولد عن النظام الاستعماري أصبح الأغنياء يعيشون فوق مستوى مداخيلهم. فأكثر الناس غنى هم أكثر الناس مديونية إذ تبلغ ديون الولايات المتحدة ثلاثة آلاف منْ المليارات مع كلّ ما يترتب عنِ هذا الإسراف من آثار أخلاقية. فعدد المدمنين على المخدرات بلغ عشرين مليوناً، وحوادث انتحار المراهقين والإجرام بلغت رقماً قياسياً في الوقت الذي [يعد المجتمع] ثلاثين مليوناً من المعوزين.

ثمّ تأتي الأفلام الأمريكية لتصوّر لنا ـ جنباً إلى جنب، ضمن هذا النمط الحياتي المنحط داخل كلّ بلد غربيّ مثلما هو الحال بين الشمال والجنوب ـ المترفين والمحرومين، العسف والعنف.

ففي أعماق هذه التجربة الواقعيّة الأليمة يتأصل إذن مشكل الإيمان والمعنى والأمل.

ولن يؤدي الإنسان، وهو الذي جعله الله «خليفة» في الأرض، أمانته إلا متى أوجد شبكات لمقاومة اللامعنى وأرسى نظماً إقتصادية وسياسية وثقافية تسمح

لكلّ إنسان بتحقيق نسبة أكبر من الإنسانية وبإطلاق إمكاناته الخلاقة التي أودعها الله فيه بحيث تتكافأ حظوظ الجميع في المشاركة في خلق حياة ذات معنى في إطار المشروع الإلهي المشار إليه بقوله تعالى: ﴿. . . **ربنا الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى**﴾ (سورة طه آية 15).

ولذا فإنّ كلّ عمل ديني لا يهدف إلى تذكير كلّ إنسان بمسؤوليته في السعي في سبيل إنجاز هذه الأمانة التي حملنا الله إياها هو «أفيون للشعب».

وضمن هذا الأفق حاولت الإجابة عن الأسئلة التي طرحها علي السيد محسن الميلي حول الحساب الأخير والبعث.

إنّ الحساب الأخير ليس حساباً أخيراً يعقب هذه الحياة. فالله ليس في الزمان بما يتضمّنه الزمان من تعاقب بين القبلي والبعدي. والاعتراف بالحساب الأخير لا يعني إذن مقارنته بمحكمة إنسانيّة. فالحساب الأخير ليس هو الأخير في الزمان وإنّما هو كذلك في كلّ آن بوصفه الحكم المطلق والنهائي وراء أحكامنا الإنسانية لأنها قائمة على ظواهر نسبيّة وعلى نجاحنا وفشلنا وعلى خداعنا أيضاً في حين أنّه ليس باستطاعتنا إخفاء شيء عن الله ولا مخادعته كما يخدع بعضنا البعض. إنّ الالتزام بالقانون الإلهي. أي بالشريعة، يعني أن نعيش ونحن نعتقد أن الله يرى أفعالنا ويحاسبنا عليها وفق المعيار المطلق للمسؤوليات التي حمّلها إيانا لا وفق ظواهرها الإنسانية فحسب.

ولهذا فحساب الله هو الحساب الأخير في قيمته النهائية وفي اعتماده على قانون مطلق لا في مجرى الزمان. ولذا فالإيمان بالحساب الأخير يعني أن نحيا في صفاء مع الله في كل آن.

ذلك هو البعث. فهو إذن ليس ظاهرة كيمائية غريبة يسوي بموجبها لحمنا ودمنا وعظامنا من جديد. إنّ الأمر يتعلّق بمثل ضربه الله لنا وهو اللغة الوحيدة التي اعتمدها الله المتعالي الذي ليس كمثله شيء ليوحي إلينا بحقيقته التي لا تدركها حواسنا ولا فهمنا.

فالبعث ممكن إذن كلّ يوم لأن قدرتنا على تقويم ماضينا تُمكّننا رغم هفواتنا

وذنوبنا من بعث إنسان جديد واع بأنّ الله ﴿الحي﴾ (سورة البقرة الآية 255) **﴿نفخ فيه من روحه﴾** (سورة الحجر آية 29، سورة السجدة آية 9، سورة ص آية 72).

وعندها يكون الإنسان قد ابتدأ يحيا الحياة الجديدة والحقيقية التي أرادها الله لنا والتي لم يصرفنا عنها إلاّ عصياننا حين أغرانا بإمكانية الحياة مكتفين بذاتنا وبالتصرّف تبعاً لمصالحنا الأنانية متجاهلين الحضور المتعالي لله و[الرابطة] الجماعية أي الوعي بأنّ كُلًّا منّا مسؤول بصفة شخصية عن مصير كلّ الآخرين.

إنّ البعث أو الحياة الحقيقية، هو ذلك الإسلام اللامشروط لهذا التعالي الإلهي والرّابطة الجماعيّة التي أوكل لنا الله مهمّة إرسائها.

وهذا ما يضفي معنى على عجائب أمثال الجنّة والجحيم. وكم هي ذليلة ومهينة تلك الديانة التي لا تدعو إلى العمل إلاّ رهبة من العقاب أو رغبة في الثواب على منوال ما هو واقع بكلّ أسف لدى كثير من المجرمين والأنانيين والذين ليس لهم من حافز إلاّ مصالحهم وملذاتهم وليس لهم من رادع غير خوفهم من الشرطيّ والمحكمة.

إنّ هذه الجدلية الدنيئة بين الخوف والطمع لا صلة لها إطلاقاً بما أراده الله منّا. فخشية الله لا تعني خشية عقابه وإنّما هي خشية عدم إرضائه. وهذا ما يسمّى «الحب» وهو نوعان:

حبّ الله: **﴿والذين آمنوا أشد حبّا لله﴾** (سورة البقرة آية 165) **﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم ويحبّونه﴾** (سورة المائدة الآي 54).

وحبّ الناس: **﴿لن تنالوا البرّ حتى تنفقوا ممّا تحبّون﴾**(سورة آل عمران آية 92).

لقد تساءل السيد محسن الميلي عن تواصل مسيرتي في المجال الديني وهو محق في ذلك لأن الأمر لا يتعلّق بمشكل شخصي وإنّما بطبيعة الإسلام نفسه. فالإسلام (بمعنى التسليم لله) ليس ديناً جديداً بشرت به نبوّة محمّد. ويقرّر القرآن بشكل قطعي: **﴿قل ما كنت بدعا من الرسل﴾** (سورة الأحقاف آية 9) والله هو الذي أمر نبيّه بذلك فقد أرسله للتذكير بدين الفطرة **﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾** (سورة الروم آية 30).

ويمكن أن نعتبر [نبيّ الله] إبراهيم أباً للإيمان وذلك لما اتّصف به من خضوع كلّي للإرادة الإلهية وتضحية مثالية **﴿ملّة أبيكم إبراهيم هو سمّاكم المسلمين من قبل. . .﴾** (سورة الحج آية 78).

ويعلّمنا القرآن أنّ الله **﴿شرع لكم من الدّين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرّقوا فيه﴾** (سورة الشورى آية 13).

وإنّه لمما يلفت النظر أنّ النبيّ عيسى يحظى في القرآن، من بين كلّ الرّسل الذين أرسلهم الله، بخاصيات فريدة. فهو الوحيد الذي كانت ولادته خارجة عن نواميس الطبيعة إذ ولد من أمّ عذراء، وهو الوحيد الذي يسمّى المسيح **﴿إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه﴾** (سورة النساء آية 171).

هذا البعد «المسيحي» للحياة الداخلية والمحبّة احتجب قروناً من الزمان نتيجة تراث نزع إلى أن يجعل من الإسلام ـ رغم معارضة القرآن ـ ديانة إقصائية تتجاهل الدّيانات السابقة وتدّعي نفيها في حين أنّ محمداً جاء ليؤكّدها ويخلّصها ممّا لحقها من تحريفات تاريخية ويجعل منها مبادىء موجّهة لكلّ البنى الاجتماعيّة. وهذا ما يوجب علينا اليوم التركيز على البعد الكوني للإسلام.

إنّ الشرط الأول لنهضة الإسلام يتمثّل في العودة إلى القرآن بعيداً عن كلّ [النزعات] الشكليّة و[الأفهام] الحرفية وجمود علماء يجهلون كل شيء عن الحركة الحقيقية للعالم والذي هو خلق إلهي متجدد. إنهم يدّعون امتلاك أجوبة لجميع مشكلات عصرنا في حين أنّهم يكتفون بترديد أقوال كبار الأئمة الذين كان لهم من العبقرية ما مكّنهم من حلّ مشاكل عصرهم ولكن لم تكن لهم مهمّة معالجة قضايانا نحن.

لقد أنكرت في كتابي الأخير «نزعات تمامية» ذلك الخلط القاتل بين الشريعة بما هي قانون أخلاقي إلهي خالد، والفقه بما هو تشريع إنساني خاصّ بإيجاد حلول لمشاكل ظرفيّة يطرحها الخلق الإلهي المتجدّد.

ولا تكون نهضة الإسلام ممكنة إلا بالوفاء الخلاق للمبادىء التي كانت مصدر عظمته في المجتمع النبوي بالمدينة وفي القرن الأول للهجرة. وهذه المبادىء هي :

1 ـ التذكير بأنّ الله واحد وبأنّ الله حيّ. فهو حيّ في أعمال المؤمنين أولئك الذين يشعرون بأنّهم مسؤولون عن إنجاز العالم الواحد الخليق بالله الواحد.

2 ـ التذكير بالتعالي الإلهي، والذي هو نقيض للاكتفاء ولادّعاء الإنسان اكتفاءه بنفسه وعدم إحساسه بالحاجة والمسؤولية في تجاوزه الدّائم لحدوده الإنسانيّة والتاريخية حتى يهتدي إلى «الصراط المستقيم»، صراط الله.

3 ـ التذكير بالرسالة «الثورية» للإسلام الأوّل: فالله هو وحده المالك. وذلك على النقيض من القانون الرّوماني، قانون جستينيان الذي وضع قبل قرن من ظهور النبي محمد والذي يعرّف الملكيّة على أنّها «حقّ الاستعمال وسوء الاستعمال» بينما يشير القرآن إلى أنّ الإنسان ليس إلاّ متصرّفاً ومسؤولاً عن ملكية هي لله وحده بحيث يمكن نزعها منه إذا لم يستثمرها في حقّ الله والبشر.

4 ـ التذكير بالرّسالة «النقدية» للقرآن: فالله هو وحده العالم. وهذه الرّسالة تضفي النسبيّة على كلّ معرفة إنسانيّة وتشكّل أفضل وقاية من الوثوقية فكلّ ما أقوله عن الله إنّما هو قول إنسان. وقد خاطب الله الناس وحياً ولكن الذين سمعوا هذا الوحي وأوّلوه كانوا بشرا.

وفي مقابل كلّ نزعات الانتصار يدعونا القرآن إلى التواضع في كلّ مجالات حياتنا:

ـ في إيماننا: فهو لا يسمح لنا بطلب حقيقة مطلقة، فهي لله وحده، ولذا فهو يمنعنا من نصب أنفسنا نواباً عن المطلق مالكين لحقيقة نهائية تجعلنا ننتصب قضاة نحاكم من يخالفنا الرأي.

ـ إنّ الاعتراف بقيمة رسالة خاتم النبيين ينبغي ألاّ يصمّ أسماعنا عن الرّسالات السابقة والتي وقع إدماجها فيها. فنحن لا نستطيع أن نحيا الرّسالة في كمالها إلاّ متى كنّا قادرين على تبينّ ما تتضمّنه من أبعاد وطابع كوني من خلال كلّ

الرّسالات الأخرى: ﴿**وما أرسلنا من قبلك إلاّ رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾ (سورة النحل آية 43، وانظر أيضاً سورة الأنبياء آية 7). وذلك هو قانون الحوار فلا حوار حقيقي إلاّ إذا كان كلّ طرف مقتنعاً منذ البداية بأنّ له ما يتعلّمه من الطرف الآخر.

إنّ أعظم دروس كبار المتصوّفة (وهم الذين لا صلة لهم بطائفة المشعوذين الدجالين) يتمثل في أنّهم ـ ومن خلال تعاملهم مع معتقدات الآخرين بروح أخوية ـ عاشوا الإسلام في كلّ أبعاده من حياة داخلية وحكمة وحبّ. فمن كبير إلى محمد إقبال تبرز حكم الهند، ومن جلال الدين الرومي إلى محي الدين بن عربي يظهر الحبّ المسيحي، ومن جمال الدين الأفغاني إلى محمد عبده تتجلّى أبعاد الفكر النقدي.

إنّ كلّ هذا يحيا في الإسلام. والتحدّي بالنسبة إلى كلّ منّا، نحن معشر المسلمين، هو ألاّ نعتقد أن ديننا أفضل الأديان لمجرّد جهلنا بالدّيانات الأخرى وإنّما لأنّنا نجد في إسلامنا الكامل ما ينطوي عليه كلّ منها من ثراء إنساني.

وعلى هذا النحو نستطيع اكتشاف النقطة التي يلتقي فيها الخلق الفنّي والعمل السياسي والفعل العقائدي.

فالفنون، والتي هي أساليب التعبير عن الرّجاء، تقدّم لنا تمثّلاً سابقاً للانسجام التامّ والمعني.

والكفاح الاجتماعي والسياسي يعمّق فينا الوعي بالمسؤولية والتضحية في سبيل الجماعة والأمّة.

والإيمان هو البعد الدّاخلي للعمل تماماً كما يكون العمل في سبيل الجماعة هو التعبير الخارجي عن الإيمان.

روجي غارودي
14 جانفي 1991

المقدمة

شهدت فلسفة غارودي في السنوات الأخيرة بدايات حضور في الفضاء الفكري والثقافي الغربي والعربي الإسلامي مشكلة بذلك «تياراً» أو «ظاهرة غارودية» على حد تعبير بعضهم. والواقع أن الطابع المميز لمسيرته الفلسفية وخصوصية بعض مواقفه الفكرية السياسية والدينية يقفان وراء هذا الحضور. فلم يكن غارودي مفكراً أو منظراً فحسب، بل كان إلى جانب ذلك مناضلاً سياسياً وناقداً لمختلف تيارات الفكر المعاصر وللنموذج الحضاري الغربي المهيمن.

وفضلاً عن ثراء تجربته وعمق اطلاعه على مختلف الفلسفات والحكم والأديان، فإنّنا نلمس في تطوّر مسيرته الفكريّة طابعاً مميّزاً قلما نلاحظه لدى غيره من الفلاسفة فهو الذي حاول ربط الفلسفة بالحياة وبزمانها التاريخي انطلاقاً من فكرته القائلة «إن الحياة تطرح المشكلات والفلسفة تتولى الإجابة» وجعل مواقفه تتفاعل مع أحداث القرن العشرين وتتشكل في إطار تحوّلاته العميقة، كما دعا إلى تحرير الفكر الفلسفي من المذهبية والوثوقية كي يقوم بوظيفته النقدية.

هذه السمة المميزة لفلسفة غارودي وما يختص به صاحبها من روح نضالية نقدية تحررية ومنفتحة هي المبرر الأول الذي يقف وراء اختيارنا لهذا

الفيلسوف. فنحن لم نستطع مقابلة أفكاره ونداءاته باللامبالاة وعدم الاكتراث خصوصاً وهو ما انفك يدعونا إلى نقد الانساق المغلقة وإلى اكتشاف الإنسان في مختلف أبعاده، وخاصة أبعاده المتعالية، من أجل معرفته وتحريره من أسباب الاغتراب، وإلى تأسيس علاقات جديدة مع الإله والكون والحياة. فمن هذا الجانب لا يمكن أن يكون الحديث عن غارودي إلّا خصباً.

ولئن شكلت مواقف هذا الفيلسوف في وقت من الأوقات حدثاً فلسفياً وسياسياً وحتّى إعلامياً مميّزاً، فإنّ الاهتمامات الجامعية بفكره، مقارنة بغيره من الفلاسفة المعاصرين، ظلت محدودة نسبياً وبالخصوص في الجامعات العربية، وقد أحصى غارودي عدداً من الاطروحات التي تناولت فلسفته بالتحليل والنقد ولا نجد من بينها أية اطروحة باللغة العربية.

ومن أهم الجوانب التي وقع تناولها تلك المتعلقة بفكره السياسي والأخلاقي والإستيطيقي. وفي خصوص الاطروحات التي عالجت فكره الديني فقد ركزت أساساً على مسألة الحوار بين الماركسية والمسيحيّة(1).

وبالمقابل فإن المكتبة العربية تشهد غياباً شبه كامل لدراسات معمقة حول غارودي بالرغم من أن معظم مؤلفاته وقع تعريبها ونشرها وإعادة نشرها. وقد لاحظنا أن النزر اليسير من الدراسات المتوفرة كان لها منحى سياسي إيديولوجي صريح. فهي تهدف إلى الدعاية أو الدعاية المضادة أو تكتفي بالتعريف بسيرة الرجل واستعراض بعض مواقفه وأفكاره(2).

---

(1) لقد وقع إعداد حوالي ست عشرة أطروحة سبع منها بالإيطالية وثلاث بالإسبانية واثنتان بالبلجيكية وواحدة بكل من الفرنسية والالمانية والهولندية، والأخيرة وقع إعدادها بجامعة الزابير. ومن بينها خمس تناولت الإشكالية الدينية. أربع منها تتعلق بمسألة الحوار بين الماركسية والمسيحيّة. وحول نفس المسألة يتمحور كتاب «اندريه دوبليكس»:

André Dupléix: «Le Sociolisme de R.Garoudy et le problème religieux».

(2) يمكن الإشارة هنا إلى الردّ الذي كتبه طيب تيزيني على كتاب «منعطف الاشتراكية الكبير» لغارودي والذي يهدف إلى الدّعاية المضادة. وفي الاتجاه المقابل نجد كتاب أمينة الصاوي وعبد العزيز شرف يسعى إلى القيام بدعاية لغارودي. وهو كتاب ينطوي في نظرنا على توظيف صريح لأفكار غارودي لضرب الماركسية. وقد اعتمد الكاتبان نقل النصوص الأولى فغلب على =

وقد رأينا أن الفكر الديني لدى غارودي بمختلف امتداداته وبما عرفه من تطور، من تدين الشاب المسيحي إلى النضال الشيوعي إلى روحانية الإسلام يشكّل حقلاً خصباً للدّراسة الفلسفية وموضوعاً مميّزاً للتحليل والاستكشاف ويسمح لنا بالتفكير في قضايا عديدة تتعلّق بالقراءة المادية التاريخية للدين وبعلاقة الفكر الدّيني عامّة بالفلسفة الماركسية وبمختلف الروابط التي يمكن أن توجد بين الإيمان الدّيني والعمل الثوري التغييري.

ولعلّ الإسهام المتواضع في هذا المجهود لتقديم إجابة عن هذه التساؤلات هو السبب الثاني الذي دعانا إلى اختيار موضوع «المشكلة الدينية».

ومن جهة ثالثة، نلمس في واقعنا العربي المعاصر حضوراً متزايداً للفكر الديني وتنامياً للحركات الإسلامية. وأيّاً كان موقفنا من هذه الظاهرة، فإن هذا الموضوع يتيح لنا التفكير المعمّق في مدى حاجة الإنسان المعاصر إلى الدّين وفي موقع الدين ودوره في عمليّات التحديث والنهضة في العالم الإسلامي. هذه المسائل الحساسة والمصيريّة ليست غريبة عن الفلسفة الغارودية التي طرحت مشكلة علاقة الإسلام بالغرب ومساهمة الفكر الدّيني في حلّ قضايا الإنسان المعاصر.

فانطلاقاً من اقتناعنا بضرورة ربط التفكير الفلسفي بواقعه التاريخي كان اهتمامنا بموضوع المشكل الدّيني لدى غارودي. وفي رأينا أنّ الدّين يبقى قضيّة أساسية من قضايا الفلسفة لأنه يتعلّق بأبعاد عميقة الجذور في التجربة الإنسانية في الوجود.

وسعياً منا وراء استكشاف خطاب جديد نسبيّاً فقد اخترنا موضوعاً متعلّقاً بطرح فلسفي معاصر لا يزال صاحبه على قيد الحياة، ولم نر بأساً في ذلك.

= الكتاب الطابع الاستعراضي. وأمّا كتاب أبو المجد فهو تعريف بسيرة غارودي. الدّراسة الوحيدة التي لها بعد تحليلي نقدي هي تلك التي أعدّها محمّد ياسر شرف ولكنّها تتعلق بقضية واحدة وهي تصوّف غارودي. (راجع البيبليوغرافيا).

ففضلاً عن أن كلّ بحث يبقى دائماً مفتوحاً للتطوير والمراجعة، نعتقد أنّ غارودي أصبح الآن ملكاً للتّاريخ فقد صرّح أنه لن يعود عن أفكاره التي وصل إليها وأن كتاب مذكّراته «رحلتي منفرداً عبر القرن»[3] سيكون خاتمة كتبه مما يدل على اكتمال مسيرته الفلسفية.

هذه هي مجموع الدواعي التي دفعتنا إلى اختيار موضوع بحثنا. وقد كان لزاماً علينا منذ الخطوات الأولى تجميع مختلف أعماله للاطلاع عليها. ونظراً لكثرتها ونفاد بعضها، استدعى الأمر جهوداً مضاعفة للحصول عليها. وأوّل ما لاحظناه بعد الاطلاع على محتوياتها هو غزارة المادة المتعلقة بالمشكلة الدينية وتناثرها في أغلب مؤلفاته. وكان يمكننا الاكتفاء بمؤلف واحد والاقتصار عليه ولكننا رأينا أن ذلك يمثل سهولة تمنعنا من مقاربة الموضوع في مختلف جوانبه ومن تتبّع فكر غارودي في مختلف مراحله.

واعتباراً لندرة التآليف التحليلية النقدية حول غارودي[4] وغلبة الطابع الإيديولوجي عليها، لم نتمكن في بعض الحالات من مقارنة مواقفنا بمواقف النقّاد. وقد كانت هذه «الصعوبة» عاملاً إيجابياً دفعنا إلى قراءة داخلية استنطقنا فيها نصوص غارودي ومكنتنا من تكوين نظرة تأليفيّة عامّة، وهو جهد فلسفي متواضع ولكنّه غير يسير.

ورغبة منّا في تواصل أعمق مع غارودي ومحاورته، سعينا إلى مقابلته واللقاء به ولم يتيسّر لنا ذلك إلاّ في المرحلة الأخيرة من إعداد هذا البحث. فكان الحوار معه فرصة لتعميق أفكارنا وإثباتها.

---

(3) R. Garaudy: «Mon tour du siècle en solitaire». Ed. Robert Laffont. Paris 1989.

(4) اقتناعاً منا بأهمية الأعمال الجامعية، سعينا، وبأكثر من طريق، إلى الحصول على نسخ من هذه الاطروحات المتعلقة بفكره الديني للاطلاع عليها. فكاتبنا بعض الجامعات وبعض أصحابها ولكنّنا لم نحصل إلى حدّ الآن إلاّ على أطروحة واحدة حول «المسار الروحي لروجي غارودي في أعماله المكتوبة» أعدّها روبار غولون بجامعة ماتز الفرنسية، وقد أرسلها إلينا بنفسه. ولا يفوتنا هنا أن نشكره على تشجيعه لنا وحسن عنايته وتفضله بالاستجابة لطلبنا. ولا زلنا ننتظر الحصول على البقية حتى نستفيد منها في عمل قادم حول غارودي.

هـذه هي بعض الصعـوبـات التي اعتـرضت عملنـا والتي أمكن التغلّب عليها من خلال رحلتنا في مختلف ثنايا فكر غارودي ومنعطفاته.

وبعد تمعّننا في مختلف النصوص المتعلّقة بـالمشكلة الدّينيـة لدى هـذا الفيلسـوف أمكننا الـوقوف على نـوعيّة مقـاربته للمـوضوع واكتشـاف خـاصيـة تطورية تتخلّل مواقفه ومسيـرته. وهـو ما سـاعدنـا على تحديـد منهجية البحث وهيكلته. فقمنا بمعالجة تحليلية نقدية لهذه الإشكـالية تـراعي في نفس الوقت البعـد البنيوي والبعـد التطوري. فلم نكتف ببيـان «تطور» الفكـر الدّيني لـدى غارودي ولا بالوقوف على «بنيته» بل حاولنا الجمع بينهما وهو أمر فرضه علينـا عنـوان البحث «روجي غارودي والمشكلة الـدينية» إذ كـان لا بـد من تحـديـد مكانة هذه المشكلة في فلسفة غـارودي وطبيعة مقـاربته لهـا ومجمل المسـائل التي تتفرّع عنها أي كان لا بد من تحـديد بنيـة فكره الـديني. ولكن نظراً لمـا تتميّـز به مـواقفه إزاء هـذه المشكلة من تطور، كـان لزامـاً علينا مـراعـاة هـذه الخاصيّة التطورية في ترتيب أبواب البحث.

ولهذه الأسباب المنهجية والإجرائية قسّمنا البحث إلى أبواب خمسة:

في الباب الأول حاولنا تأطير فلسفة غارودي بحثاً عن الإشكـالية العـامّة التي يتمحور حولهـا مشروعـه الفلسفي، وهو مـا استدعى منّـا البدء بـالتعريف بهذا المفكّر وبمصادر فلسفته.

وأمّا الباب الثاني فقد سعينا فيه إلى تحديد إطار منهجي للبحث وتساءلنا فيه عن مكانة المشكلة الدّينيـة في فلسفة غـارودي وعن منهجيته في مقـاربتها مقارنة بغيرها من مناهج البحث والدّراسة.

ولأنّ هذه المقاربة كانت في جانب منها، ومنذ البدايـة، تاريخيّـة بمعنى من المعاني، فقد حاولنا في الباب الثالث تحليل إشكالية «الدّين في التـاريخ» بهدف الوقوف على خصوصيات هذه المقاربة التاريخية وأغـراضها ومـا تنطوي عليه من خاصية تطوّرية. كما يتضمن هذا الباب نموذجاً تطبيقياً لهذه المقاربـة على صنفين من الدّيانات، الديانات الشرقية القديمة والدّيانات الكتابيّة.

واعتباراً لطبيعة مشروع غارودي الأخلاقي والسياسي وموقعه كمناضل، ونتيجة لما عمّقته فيه دراسته التاريخية للديانات من اقتناع بأهمية العامل الدّيني في التاريخ القديم والحديث، حاولنا في الباب الرابع طرح قضية فلسفية سياسية جوهرية تتمثل في دور الدّين في تغيير الواقع وتحرير الإنسان من الاغتراب. وهو ما دعانا إلى تفكيك علاقة الدّين بالعمل الثوري وما ينطوي عليه الموقف الدّيني من بعد تخديري يجعله أفيوناً، أو من بعد تحرري يجعله شرطاً للتغيير. كما تساءلنا عن معنى الحوار الشيوعي المسيحي الذي دعا غارودي إلى إقامته وساهم في تنشيطه.

وقد قادنا هذا التحليل إلى الباب الخامس والأخير حول غارودي والإسلام. وفيه نتبيّن كيف اكتمل تفكيره الديني وكيف ارتسمت المعالم النهائية لمسيرته الفلسفية والدّينية. وقد حاولنا الوقوف على خصوصية دراسته للإسلام وفهمه له مقارنة مع الاستشراق وعلى موقفه من مسألة موقع الدين في حل مشكلات الإنسان المعاصر ودوره في تحقيق إنسانية الإنسان وتوحيده مع ذاته بوصفها المسألة الأساسية التي يعمل فكره الدّيني على تحليلها والإجابة عنها.

وكما هو بيّن فإن هذا البحث لا يهدف إلى النمذجة التي ترفع غارودي إلى نموذج الفيلسوف الذي بلغ الحقيقة النهائية ولا إلى تلك التي تخرجه من الحقل الفلسفي إطلاقاً. فليس الحديث عن غارودي بالنسبة إلينا مناسبة للدفاع عن الماركسية الأرثوذوكسية في مواجهة «التحريفية» و«فلسفات الردّة» ولا هو فرصة للهجوم على الفكر الماركسي وبيان تهافته انطلاقاً من «غارودي المسلم»، بل نحن نهدف إلى تحليل فكره الديني ونقده انطلاقاً من البنية الداخلية للنصوص لمعرفة من يكون هذا الفيلسوف الذي تطور من المسيحية إلى الماركسية إلى الإسلام وهو لا يزال يؤكد في السادسة والسبعين من عمره أنه وفيّ لحلم شبابه الأول وأنّ مسيرته الفكرية تعبّر عن انسجام وتواصل لا عن قطيعة وانفصال.

ولكنّنا نرى من جهة أخرى أنّ هذا الموضوع جزء منا ونحن جزء منه أي

إننا مندمجون فيه مهما كانت موضوعيتنا. لذلك لا يمكننا الادعاء بعلميته الصارمة إذ النسبية والاختلاف والذاتية من طبيعة القول الفلسفي.

تلك جملة الجهود والحدود التي وضعت لهذا البحث، وهي على تواضعها لم تكن لتفي بالغرض لولا الدّعم المعنوي والفعلي المتواصل الذي تفضل به عليّ ـ مشكوراً ـ أستاذي المشرف من خلال تشجيعه ونصحه وتوجيهه.

فعسى أن يحظى هذا العمل باستحسانه واستحسان أهل النظر.

الباب الأول

غارودي ومشروعه الفلسفي

التعريف بغارودي
مصادر فلسفة غارودي
مشروع فلسفة غارودي

الفصل الأول

التعريف بروجي غارودي

إذا سلّمنا بأن للفكر علاقات متبادلة مع الواقع، وبأنّ للفلسفة صلة وثيقة بزمانها التاريخي، أمكننا القول إن المسيرة الفكرية للفيلسوف لا تتكوّن خارج هموم عصرها ولا تتشكّل خارج أحداثه وقضاياه.

ولأن غارودي فيلسوف مناضل، فقد تجاوز طور التأمل النظري المجرد إلى طور الفعل في الواقع والتأثير فيه، واختار الانخراط الواعي في لحظته التاريخية باحثاً عن معنى لحياته وحل لمشكلات عصره.

من أجل هذا ارتأينا في بداية هذا البحث تقديم تعريف عام ومختصر يتضمّن أهم الأحداث والمواقف والفلسفات التي أثّرت في فكر غارودي ولا تزال تطبع تجربته الفلسفية[1]. والمجال هنا يقتضي الاختصار لسبب منهجي

---

(1) لقد خصص غارودي حيّزاً هاماً من كتاباته للتعريف بمسيرته الفلسفية والسياسية غير أنه لم يكن مهتماً بسيرته الذاتية الفردية بقدر ما كان يربط هذه السيرة بمسيرة العصر جاعلاً الأولى تابعة للثانية ومن هذه الكتب، نذكر على سبيل المثال:

- «أنتيه» ANTEE (1946)، وهو أول كتاب لغارودي وفيه يروي تجربة اعتقاله كمناضل شيوعي.
- «اليوم الثامن للخلق» - Le huitième jour de la création (1946)
- «هل يمكن أن يكون المرء شيوعياً اليوم؟» - Peut-on être communiste Aujourd'hui? (1968)

=

إلّا أنّنا نشير إلى أن حياة الفيلسوف هي من الخصوبة والثراء بحيث لا يمكن اختزالها في جدول تاريخي من الأحداث المرتبة زمنياً ولا تقسيمها إلى فترات ومراحل منفصلة عن بعضها البعض كما توحي بذلك قراءة سطحية انطباعية لمواقفه الفلسفية والدينية.

ففي رأينا أن البنية الداخلية لمسيرته الفلسفية لا يمكن تحديدها على هذا النحو من التجريد لأنها تنطوي على ديناميكية وتحوّلات وانعطافات تجعلها مفتوحة ومترابطة الحلقات.

فمن هو غارودي؟

ولد روجي جان شارل غارودي في السابع عشر من جويليه سنة 1913 بمدينة مرسيليا الفرنسية ونشأ في بيئة عمّالية متواضعة.

عاصر منذ تفتح وعيه أحداثاً عالمية خطيرة تمثلت في الأزمة الاقتصادية العالمية سنة 1929 وفي صعود هتلر إلى الحكم في ألمانيا في الوقت الذي كان فيه النظام الفاشي الإيطالي في أوجه. وقد كانت لهذه الأحداث انعكاسات عالمية على جميع المستويات الاقتصادية والسياسية والفكرية. فبلغ سنّ الرّشد وفي أعماقه شعور بأنه شاهد على نهاية عصر وعلى عالم سينتهي إلى كارثة. فقد كشفت أزمة 1929 عن الفوضى التي قاد إليها النظام الاقتصادي الرأسمالي وكشفت النازية والفاشية عن خطر الإرهاب الذي تهدد به الأنظمة السياسية الكليانية.

وفي هذه الظروف العاصفة سيتخذ غارودي قرارين متزامنين بنفس

- «الحقيقة كلها» Toute la vérité (1970)
- بيوغرافية القرن العشرين. وصية روجيه غارودي الفلسفية (1985) Biographie du 20 e siècle. Le testament Philosophique de R. Garaudy
- رحلتي منفرداً عبر القرن (1989) Mon tour du siècle en Solitaire

والكتاب الأخير هو كتاب مذكرات وهو آخر كتاب لغارودي.

الحماسة والاندفاع. بعيداً عن تأثير التقاليد. فخلافاً لوالديه الملحدين دينياً اختار غارودي المسيحية، وخلافاً لوالديه المحافظين سياسياً اختار الانخراط في حزب ثوري هو الحزب الشيوعي الفرنسي، وكان ذلك سنة 1933. ففي عالم خيم عليه العبث إعتنق المسيحية البروتستانتية لإعطاء حياته معنى. ووجوده غاية. وفي عالم استبد به العنف انتمى إلى الحزب الشيوعي لإكساب عمله وتحركه نجاعة وفاعليّة. فوجد نفسه في ذات الوقت عضواً في الحزب الشيوعي ورئيساً لجمعية الشبان المسيحيين البروتستانت.

هذا القرار المزدوج أثار لدى أصدقائه حيرة واستغراباً ودفع أباه إلى اعتباره «مجنوناً» ومتناقضاً[2] بل إن مناضلاً شيخاً في الحزب الشيوعي لم يخف تخوفه من هذا «المغامر» فكلفه بأشق الاختبارات التنظيمية والحركية وقال له: «أنت مثقف... ستخوننا إذا كنت تنوي القيام بمغامرة فسنعرف كيف نتخلص منك»[3].

أما غارودي فلم يكن يرى في هذا القرار أي تعارض أو تنافر فبإمكان الإنسان في نظره الجمع بين إيمان ديني مسيحي وانتماء سياسي شيوعي فانتماؤه للشيوعية لم يكن انتماء عقائدياً وإنما هو انتماء سياسي لأن الشيوعية كانت في ذلك الوقت «بديلاً وحيداً» للخروج من الأزمة الاقتصادية وخصماً وحيداً يحارب النازية والفاشية. أما المسيحية فكانت تمده بمعنى الحياة وتجعله يتحرر من تناقضاته الداخلية. وقد ظلّ طيلة أكثر من ثلث قرن حريصاً على الجمع بين الانتماءين أو «الإمساك بطرفي السلسلة»[4] على حد تعبيره.

وخلال هذه الفترة كان غارودي يدرس الفلسفة بكلية الآداب بأكس ثم بكليّة الآداب بستراسبورغ حيث حصل على الإجازة سنة 1936 ثم على شهادة التبريز.

---

(2) R. Garaudy: Biographie du 20 e siècle, p 42.

(3) R. Garaudy: Mon tour du siècle en solitaire, p 35.

(4) R. Garaudy: Peut-on être communiste aujourd'hui?, p 11

ناضل غارودي ضد سياسة فرنسا الاستعمارية وضد النازية. وفي سبتمبر 1940 وقـع اعتقالـه بدعـوى خطورتـه على الأمن ونشاطـه المنـاوىء للسيـاسـة الاستعمارية وسيظل رهن الاعتقال بـالصحراء الجـزائريـة ثلاثـاً وثلاثين شهـراً درس فيها التوزاة والإنجيل وكان له فيها أوّل احتكاك بالإسلام. وبيان ذلك أنه في الـرابع من مـارس سنة 1941 نـظم المناضلون المعتقلون في جلفـة بجنوب الجـزائر مـظاهرة على شـرف بعض رفـاقهم. فـأثـار عصيـانهم حفيـظة قـائـد المعسكر الذي أنذرهم وهددهم وأمر الحراس ـ وكانوا جزائريين ـ بـإطلاق نـار رشـاشاتهم فـرفضوا فهـددهم بسوطـه فلم يستجيبوا. يقـول غارودي: لم أفهم السبب لأول وهلة لأنني لا أعرف اللغة العربية. وبعد ذلك علمت من مسـاعد جـزائـري بـالجيش الفـرنسي كـان يعمـل في المعسكـر أن شـرف المحـارب «المسلم يمنعه من أن يطلق النار على إنسان أعزل وكانت هذه أوّل مرة أتعرف فيها على الإسلام من خلال هذا الحدث الهام في حياتي وقد علمني أكثـر من دراسة عشر سنوات بالسوربون»[5].

وبعـد إطلاق سـراحه كتب غـارودي دراسـة حـول «الإسهـام التـاريخي للحضـارة العربيـة الإسلاميـة» في الحضارة العـالميـة، عـربـه الشيـخ محمـد الفاضل بن عاشور وألقاه على طلبة جامع الزيتونـة سنة 1945. وفي هـذه السنة بالذات زار غارودي تونس ولكن سرعان ما طردتـه السلطة الفرنسية بسبب نص تضمنته هذه الدراسة يقول فيه: «سأل السيد دوبوا السيدة نـوزير عن أشـأم يوم في تاريخ فرنسا ولكن السيدة نوزير لم تكن تعرف، فقال السيد دوبوا: إنّه يوم معركة بواتيي عندما تراجع العلم العربي والفنّ العربي والحضارة العـربية أمـام همجيـة الفرنجـة»[6]. وستحتفظ ذاكرتـه دوماً بهـذا النص الذي كـان سبباً في طرده من تونس بدعوى الدعاية المضادة لفرنسا «فقد كان من المحـظور تأكيـد أن الحضارة العربية كانت تسيـطر الى حد كبيـر على الحضارة الاوروبيـة حتى القرن الرابع عشر»[7]. إن هـذه الدراسـة مكنته من اكتشـاف النزعـة المركـزية

---

(5) مجلة الأمة القطرية عدد 29 بتاريخ فيفري 1983.

(6) غارودي: حوار الحضارات (تعريب عادل عوا) ص 98.

(7) المرجع السابق ص 99.

الأوروبية وخلفياتها الاستعمارية وطابعها الإقصائي واللا تاريخي واللا إنساني، تلك النزعة التي ترى «أن العلم العربي الذي بلي ومات ميتة لا رجعة لها إنما قام على اقتباسات من مؤلفات يونانيين اختارها يهود في العصر الوسيط»[8].

وساهم غارودي في الحياة السياسية والنقابية الفرنسية وانتخب عضواً في الجمعية الوطنية وشارك في تنظيم بعض الإضرابات العمالية.

وفي سنة 1949 زار جل بلاد أمريكا اللاتينية وتعرف على أعلام الثورة فيها، وحين عودته نشر تحقيقاً اتّهاميا ندّد فيه بما يمارسه الاستعمار الغربي في تلك البلاد من قهر واستغلال[9].

وفي سنة 1953 أنهى غارودي إعداد رسالة دكتوراه في الفلسفة حول «النظرية المادية في المعرفة» قدّمها وناقشها بجامعة السوربون وكان أعدها تحت إشراف الإبستمولوجي الاستاذ غاستون باشلار. وفي سنة 1954 ناقش رسالة دكتوراه ثانية في معهد الفلسفة في أكاديمية العلوم بالاتحاد السوفياتي وكانت تحمل عنوان «الحرية».

وينبغي الإشارة هنا إلى أنه خلال كامل هذه الفترة من انتمائه إلى الحزب الشيوعي بقي غارودي معجباً بالحزب الشيوعي السوفياتي وبقائده ستالين الذي تعرّف عليه والتقى به شخصياً سنة 1953 ولم يخف تأثره العميق بالستالينية في الفكر والممارسة إلى حدّ أنّه ظلّ سجين الافق النظري الستاليني الذي طبع وأطّر مواقفه الفلسفية في رسالتي الدكتوراه اللتين قدمهما[10]. وفي الاثناء كان غارودي يقف ضد الاستعمار ويقاوم النازية مع رفاقه الشيوعيين، وهو يفتخر بكل ذلك ويعدّه شرفاً ويعتبر أنّه يناصر قضايا عادلة. ولكن ماذا كان يحدث فعلاً في الجانب الشرقي من أوروبا وفي الاتحاد السوفياتي بالذات؟

---

(8) المرجع السابق ص 98.

(9) كشف غارودي أباطيل الحرية الغربية ومزاعم البرجوازية في كتاب:
Grammaire de la liberté. Ed. Sociales (1950).

(10) في رسالته «الحرية» ذكر أن ستالين هو الخلف الأمين للينين وأن الحزب السوفياتي هو النموذج لكل الأحزاب الشيوعية في العالم.

هناك، كانت تلوح صورة أخرى للشيوعية غير الصورة التي وعدت بها الثورة البلشفية من نصر للمضطهدين والكادحين وقضاء على الاستلاب. فقد تحولت الماركسية من فلسفة تبصّر الإنسان بإمكاناته الخلاقة وتدفعه إلى الأخذ بزمام الصيرورة التاريخية، إلى عقيدة دغمائية وممارسة كليّانية وجرائم لا إنسانيّة. ذلك ما كشفه بيان خروتشوف في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي سنة 1956 الذي تعرض فيه إلى جرائم ستالين وتصفيته للخصوم السياسيين وإلى أخطاء الحزب. فلقد تحول ستالين بفعل السلطة التي كان يمارسها إلى «آكل بشر» وكان يعتقد أنه هو «الثورة» وأنه هو «الاشتراكية»[11]. هذا المنطق الكلياني اقتضى سلوكاً سياسياً تمثّل في العلاقة الهيمنية التي كان يمارسها الشيوعيون السوفيات على بقية الاحزاب الشيوعية وفي معاملتهم لها معاملة الاطفال والقاصرين الذين يحتاجون دائماً إلى مقود وإلى نظام مركزي منه تنبع القرارات وترسم الخطط والاختيارات. كما تجلّى ذلك أكثر من مرة في التدخل العسكري في شؤونها الداخلية وهو ما حدث في بعض بلاد أوروبا الشرقية.

لم يكن غارودي قبل وقائع المؤتمر العشرين، فيما يقول على بينة من كل جرائم الستالينية وجنونها. فكانت الصدمة.. وكانت خيبة الأمل.. وكان منعطف الاحلام. وقد شكلت هذه الصدمة منعرجاً حاسماً في مواقفه لانها كانت «بادية الطريق إلى إدراك للحقيقة مأساوي ولكن مجدد للحياة»[12]. وفي كتابه عن غارودي يعلّق سارج بيروتينو على هذه الحادثة بقوله: «تشكل هذه المأساة أعمق مأساة في حياة غارودي وهي أساس ومبدأ كل إنتاجه اللاحق وركن الازدهار الجديد لبحثه»[13].

---

(11) في حوار له مجلة «حدث الخميس» (L'Eve`nement du Jeudi) بتاريخ 30 مارس إلى 5 أفريل 1989.

(12) R. Garaudy: «Peut-on être communiste aujourd'hui? p42.

(13) Serge Perottino: Garaudy. Ed. Seghers (2 e édition 1974) p14.

وهنا يمكننا استعارة عبارة إيمانويل كانط لنقول إن هذا البيان السري الذي قدمه خروتشيف أيقظ غارودي من سباته الدغمائي ودفعه إلى أن يفتش عن ملاذ جديد ليقينه لا عن شك أو تشكيك في الفلسفة الماركسية نفسها، «لا عن تصميم بألا نؤمن بشيء بعد الآن بل عن تصميم بألا نؤمن إلاّ وعيوننا مفتحة»[14] نفهم من هذا أن مرحلة انتهت وأخرى ابتدأت، انتهت مرحلة الإيمان الدّغمائي والفكر الوثوقي وابتدأت مرحلة الفكر النقدي والحقيقة النسبية.

وسوف يبدأ غارودي في التخلص التدريجي من النزعة الوضعية والستالينية في فهمه للماركسية، وهو ما تجلّى في امتناعه عن إعادة نشر كتابه «النظرية المادية في المعرفة» منذ سنة 1956، ثم في المساهمة الفعالة في تجديد الفكر الماركسي وفتحه للحوار مع الوجوديين والمسيحيين.

وقد كانت لغارودي في الاثناء لقاءات مع عديد المفكرين والقادة السياسيين من بينهم جان بول سارتر والاستاذ علال الفاسي مؤسس حزب الاستقلال بالمغرب الأقصى، وميشيل عفلق مؤسس حزب البعث العربي الاشتراكي، وهو مسيحي، والزعيم جمال عبد الناصر والرئيس الجزائري السابق هواري بومدين وقائد الثورة الليبية القذافي. كما اتصل بعديد زعماء الحركات السياسية والدينية الثورية في أمريكا اللاتينية ومن بينهم رجال دين مسيحيين عرفوا باسم لاهوتيي التحرير.

وقد مكنته هذه اللقاءات من الاطلاع على أفكار وتصورات مغايرة جعلته يركز على الطابع المميز والهوية الخصوصية لكل مجتمع ويتوصل إلى فكرة مفادها أن الماركسية، كنظرية فلسفية واقتصادية وسياسية، ليست قالباً جاهزاً يطبق على كل المجتمعات وإنما هي منهج مرن ومفتوح يمكن تطبيقه بمراعاة ظروف كل بلد وخصوصياته. وفي هذا الإطار أكد على إمكانية تعدد النماذج

---

(14) R. Garaudy: Peut-on être communiste aujourd'hui, p42.

الاشتراكية وعلى إمكانية قيام «اشتراكية إسلامية»(15) وقد عمل على نقد هيمنة النموذج السوفياتي في نفس الاتجاه الذي سار فيه الحزب الشيوعي الإيطالي والحزب الشيوعي الإسباني اللذان نقدا فكرة وجود حزب، شيوعي مركزي واعتبرا أن الاعتراف بتعدد النماذج وتنوعها لا يؤدي إلى تشتت القوى الاشتراكية والحركات الشيوعية وإنما هو عامل إثراء(16).

ورغم ذلك ظل غارودي ملتزماً بالماركسية فكراً وممارسة. لقد نقد فهماً معيناً وتطبيقاً معيناً للماركسية. نقد ذلك الفهم الذي حولها إلى دين رسمي لا يقبل اجتهاداً ولا إضافة. ونقد ذلك التطبيق الذي جعل منها ممارسة كليانية تسلّط الدكتاتورية على البروليتاريا وتمنع الجماهير من حقّها في المبادرة والاختيار وتنظيم سياسات المجتمع، مما جعل الدولة الشيوعية تتحول إلى جهاز بيروقراطي ضخم يحتكر القرار ويمارس الإرهاب والطغيان. ولم يناقش غارودي مسألة انتمائه للحزب الشيوعي فهو لا يزال يحتفظ بعضويته ومركزه القيادي في المكتب السياسي رغم بعض الخلافات التي بدأت تظهر بينه وبين التنظيم نتيجة عمله النقدي والتجديدي.

ثم تأتي أحداث ماي 1968 لتكون منعرجاً جديداً في حياته ومواقفه. حاول غارودي الغوص في أعماق مشاعر الشباب الرافض والغاضب في أوروبا وأمريكا والصين. لقد وعى هذا الشباب أن النموذج الغربي للنمو الذي يتمثل في النمو من أجل النمو، أصبح يشكل خطراً على مستقبل البشرية بسبب نجاحاته في السيطرة على الإنسان والطبيعة. فكان رفض الشباب شديداً وعنيفاً وينبىء بثورة جذرية على نظام الواقع القائم في المجالات الثقافية والسياسية والدينية والاقتصادية في البلاد الرأسمالية والاشتراكية في آن واحد. وكان هذا

(15) تردّد هذا في أكثر من كتاب من بينها:

Marxisme du 20 e siècLe... Appel AUX vivants-Pour un modèle français du Socialisme.

(16) R. Garaudy: De L'anathème au dialogue, p83.

الرفض يطرح قضية القيم والغايات ولا يكتفي بطرح قضية الأدوات والوسائل، يقول غارودي: «لقد كانت الثورية تعني إلى حد ذلك الوقت الوعي بأزمات الواقع القائم بينما أصبح الأمر يتعلّق بتصور نظام جديد للحياة»(17).

كانت هذه الأحداث بمثابة عودة الامل والرجاء ومثلت حافزاً رئيسياً دفعه إلى القيام بما سماه «مراجعة مؤلمة» لبعض الأفكار والتطبيقات الماركسية(18) وإلى التفكير في بديل حقيقي للنموذج الغربي الرأسمالي والاشتراكي. وفي الاثناء تفاقمت الخلافات بينه وبين الحزب الشيوعي الفرنسي فهو يرى أن الحركة الشيوعية العالمية في أزمة لا ينبغي إنكارها وتغافلها وأنها واقعياً غير موحدة لذا ليس ثمة ما يبرر الصمت والسكوت عن التجاوزات التي تقع هنا وهناك وعن التدخل العسكري السوفياتي في تشيكسلوفاكيا وعن تحول الأحزاب الشيوعية إلى أجهزة لمصادرة الأفكار والمبادرات. ولذلك لم يصمت غارودي وبقي يكتب وينقد ولكن الحزب كان يطلب منه حذف بعض الفقرات من كتاباته وفي حالات أخرى كان يدين مقالاته ويلومه عليها ويتهمه بعدم الانضباط. وقد مثّل كتابه «منعطف الاشتراكية الكبير» منعطفاً أساسياً في علاقته بالحزب الشيوعي الذي سيدين الكتاب ويعتبره «مشروعاً تحريفياً وانقسامياً» لأنه بدل الدفاع عن الوحدة وعن الحزب الشيوعي السوفياتي كان ينقده.

---

(17) Biographie du 20 e siècle, pp 251-252.

(18) وهو ما قام به في كتابه «منعطف الاشتراكية الكبير» وقد ساهمت تلك الأحداث في ظهور «الفلاسفة الجدد» في فرنسا ومن بينهم جان ماري بينوا، وأندريه غلوكسمان وبرنار هنري ليڤي. ولكن تجب الإشارة إلى ما بين هؤلاء وغارودي من اختلاف جذري في خصوص نقد الفلسفة الماركسية. فقد اعتبر الفلاسفة الجدد أن الماركسية فلسفة تقود حتماً إلى الإرهاب والكليانية لأن فكرها يقوم على مرتكزات نظرية كليانية ولا يتعلق الأمر بمجرد تجاوزات في ميدان التطبيق. أمّا غارودي فقد رأى أن هذا النقد هدام ومهزوز وأطلق عليهم اسم «السفسطائيين الجدد» بدل «الفلاسفة الجدد». راجع كتاب «بيوغرافيا القرن العشرين» الذي خصص فيه صفحات للتعريف بهذا التيار ونقده. من ص 165 إلى ص 171.

ولم تستطع اقتراحات غارودي اختراق ستائر السرية التي كانت تغلّف أعمال المكتب السياسي واللجنة المركزية مما أدى به إلى جمعها ونشرها علناً في كتاب «الحقيقة كلها» وضح فيه مراحل تصاعد الخلاف الذي انتهى بفصله نهائياً من الحزب سنة 1970. وفي آخر مداخلة في مؤتمر الحزب، أكد أن أسلوب الإقصاء والإبعاد الذي يمارسه الحزب إزاء من ينقد ويجدد لا يحل المشكلات ولا ينهيها «لانه حتى إذا أبعد بعض أولئك الذين يطرحون القضايا فإن القضايا سوف تطرح باستمرار في الحياة»[19] ويذكر غارودي أن السوفيات كانوا يقفون وراء قرار فصله ويتهمونه «باللعب على الحبلين»[20]. وقد كان هذا الفصل شديد الوقع عليه لأنه دفعه إلى نوع من اليأس والإحباط وجعله يفكر في الانتحار فقد أعطى للحزب أعز ما لديه وكان يأمل في أن يكون جماعة خلاقة قادرة على إبداع صورة مثلى للإنسان الحر الخلاق ولكنه انتهى إلى أن يكون جهازاً لخنق المبادرات. لذلك راودته فكرة الانتحار ولكن لفتة حب من زوجته الأولى التي انفصل عنها منذ 1945 جعلته يسترجع الامل ويؤمن بان الحياة أقوى من الموت[21].

ونحن نرى أن هذا الفصل، وإن مهدت له أحداث وحسابات، إلا أنه يبقى في نهاية التحليل نتيجة منطقية لمساره الفكري، فلقد كانت الاشتراكية تعني في نظر الأحزاب الشيوعية آنذاك اللحاق بالرأسمالية بينما كانت تعني في نظره تغيير أهداف النظام الرأسمالي وغاياته، ولو كانت الاشتراكية مجرد إصلاح للرأسمالية لتكفل بهذه المهمة حزب اشتراكي ديمقراطي»[22]. وكان من نتائج هذا الحدث الهام في حياته التحرر التام من الروح الحزبية ومن ضغوطات الجهاز التنظيمي وهو ما سيمكنه من التفكير من جديد في «إنقاذ

(19) الحقيقة كلها (تعريب فؤاد أيوب) ص 174، وكان تاريخ المداخلة يوم 6 فيفري سنة 1970.
(20) المرجع السابق ص 207-208.
(21) R.Garaudy: mon tour du Siècle en Solitaire, P 252.
(22) في الحوار الذي أجرته معه مجلة: L Evènement du jeudi (مرجع سابق).

الرجاء»، رغم الأخطاء والصورة المنفرة التي يقدمها السوفيات عن الاشتراكية، وما سيدفعه إلى البحث عن مشروع حضاري بديل وتكوين روح جديدة بدلاً من التفكير في إنشاء حزب جديد.

وفي هذه المرحلة سيوجه غارودي نداءه وخطابه إلى الشباب بوصفه رمز الطموح والتغيير «وإلى اولئك الذين يؤمنون بأن الإنسان لم يوجد لكي يقبل أو يلعن فحسب وإنما لكي يبدأ ويخلق» وسيدين مقولة «النمو للنمو» التي اتخذتها الحضارة الغربية شعاراً خفياً لها، وسيدعو إلى اشتراكية «التسيير الذاتي» (autogestion) لأن الاشتراكية لا تعني في نظره مجرد نظام اقتصادي يغير الوضع الحقوقي للملكية من ملكية خاصة إلى ملكية عامة وإنما تعني نظاماً يهدف إلى أن يجعل من كل إنسان إنساناً مبدعاً. وسيتحدث غارودي في كتابه «البديل» عن تصوره للتغيير الواجب إحداثه، وهو تغيير على مستويات ثلاثة: تغيير البنى السائدة، للرأسمالية والبيروقراطية الستالينية، وتغيير الوعي وفيه نقد للدين الأفيون والإلحاد الوضعي، وتغيير لمشروع الحضارة أي الثورة الثقافية. ويتضمن هذا الكتاب تحليلاً قيماً للدين ودوره في التغيير كما يحتوي على بعض إرهاصات مشروعه المستقبلي المتمثل في حوار الحضارات.

وفي سنة 1974 يؤسس غارودي المعهد الدولي للحوار بين الحضارات بجنيف وسيكتب في هذا المجال مؤلفه الشهير «في سبيل حوار بين الحضارات» سنة 1977. وسيقرأ كل الكتابات المقدسة ويعمل على إحياء التراث الروحي للثقافات غير الاوروبية من أجل «أن يستمد من هذه الحِكم والرؤى القوة لاكتشاف الإجابة عن مشاكل عصرنا»[24].

وسيؤلف غارودي مجموعة كتابات حول هذا الموضوع ثم يزداد اهتمامه

---

(23) R. Garaudy: L'Alternati\e, P 246.

(24) R. Garaudy: Appel aux vivants, p 10.

بدراسة الإسلام الذي سيخصص له كتابين: «وعـود الإسلام» و «الإسـلام دين المستقبل»[25] ومساحات هامة من كتاباته اللاحقة ويبين من خلال هذه الدراسة النظرة الغربية الإقصائيـة والتشويهيـة للإسـلام فينقدهـا ويكشف عن إمكانـات الإسلام وقدرته على حل مشاكل العصر ولم يكن قد أعلن إسلامه بعد.

وفي الثاني من جويليـه 1982 أشهر غـارودي إسلامـه بسويسـرا التي كان يزورها لإلقاء بعض المحاضرات الجامعية.

ثم كانت له بعد ذلك زيارات ومحاضرات في عدد كبير من بلاد الإسلام التقى فيهـا بمفكرين وسيـاسيين، ولم تخل هـذه اللقاءات من خـلافات حـول قضايا تتصل بطريقة فهم الإسلام وتطبيق الشريعة[26].

وكـان ضمن نشاط المعهـد الدولي للحـوار بين الحضارات يعمـل على الرد على الصهيونيـة. فنشر في جـريدة «لـومونـد» الفرنسيـة مقالاً يستنكـر فيه العـدوان الإسرائيلي على بيـروت سنة 1982[27] ثم أعـدّ كتابـاً عنـوانـه «قضيـة إسـرائيـل»[28] كشف فيـه عن أحـلام الصهيـونيـة وأضـاليلهـا. فتحـرك اللوبي الصهيـوني في فرنسـا وقرر إقـامة دعـوى قضائيـة ضد غـارودي بتهمـة العـداء للسامية ولكن المحكمة برأته. وسيجد صعوبة كبرى في نشر هـذا الكتاب لأن معـظم دور النشـر كـانت تخشى على نفسهـا النسف والإفـلاس. ثم تحمـل مسؤولية نشره، ناشر لبناني في فرنسـا. ويؤلف غارودي بعـد ذلك كتـاباً هـاماً حول نفس القضية عنـوانه: «فلسـطين، أرض الرسـالات الإلٰهية»[29]. ويعتبـر هذا الكتاب دراسة تاريخيـة معمّقة ومـوثقة لتـاريخ فلسـطين القديم والحـديث بالاعتماد على ما تضمنته الوثائق التاريخية والتوراة والإنجيل والقرآن.

---

(25) Promesses de L'Islam, L'Islam habite notre avenir

(26) Mon tour du siècle en solitaire, pp 365 a 428.

(27) Le sens de L'agression isralienne (le Monde du 17-6-82)

(28) R. Garaudy: L'affaire israel (le Sionisme politique), 1983.

(29) R. Garaudy: P alestine, terre des messages divins.

وفي إطار نفس نشاط هذا المعهد، يركز غارودي جهوده على إبراز مساهمة الإسلام قديماً في تكوين الحضارة الإنسانية وعلى قدرته حديثاً على استيعاب مختلف المنجزات الإيجابية وتمثلها من أجل صياغة مشروع حضاري إنساني.

وغارودي يعيش الآن بقرطبة التي يعتبرها أرض اللقاء بين الأديان والحضارات وهو يتصور أن مهمته اليوم تتمثل في «مساعدة الاوروبيين على الوعي بالمنبع الثالث لحضارتهم» ذلك أن الغرب ظل ينكر هذا المنبع أو «التراث الثالث» وظل يحدد نفسه ضمن تراثين. التراث اليهودي المسيحي، والتراث الاغريقي الروماني، ولم يع بعد تراثه الثالث العربي الإسلامي[30].

وقد ألف أخيراً كتاباً ضمنه مذكراته ومغامراته في البحث عن معنى العالم انتهى فيه إلى هذه الحقيقة، وهي أن الإنسان أعظم من أن يكتفي بنفسه، وكان في كتاب سابق انتهى إلى أن الإنسان لا يكون إنساناً إلا متأنساً بالله[31].

وفي النهاية نشير إلى أن غارودي أراد أن يكون كتاب مذكراته آخر كتاب يكتبه. ولكن لماذا؟ يجيب: «لقد ارتكبت حماقة كبرى في حياتي عندما كنت شاباً. فعندما نشر لويس أراغون روايته «المأساة» قلت له: لقد كتبت كتاباً زائداً يا «لويس». وأنا لا أحب أن يأتي شاب يعيد علي مثل هذا القول»[32] فلعله أدرك أنه بلغ سناً لا تسمح له بمواصلة الكتابة الفلسفية المركزة فأراد بذلك احترام نفسه والآخرين.

---

(30) Mon tour du 20 siècle, p 408.

(31) Biographie du siècle, p 398.

(32) في حوار له مع مجلة (L'Evènement du jeudi) مرجع سابق.

الفصل الثاني

مصادر فلسفة غارودي

كشف لنا تعريفنا السابق لغارودي عن ميزة هامة من ميزات فكره الفلسفي والمتمثلة في أنه فكر يقوم على الحوار والعقل المفتوح. لذلك يمكننا القول إن كثيرين ساهموا في التأثير في مواقفه الفلسفية وتشكيلها. فلقد تعلم من رجال العلم والفن والدين والفلسفة. تعلم من الكتب كما تعلم من أحداث التاريخ ومواقف الحياة. وهو ما جعل فلسفته مفتوحة حيّة مناضلة ومغايرة لفلسفة المحترفين.

وسنكتفي في هذا التقديم الموجز بالإشارة إلى المصادر التي ظل تأثيرها متواصلاً وعميقاً في فلسفته كما حددها هو نفسه في كتاباته وكما استخلصناها بعد التمعن فيها.

1 ـ موريس بلونديل (1861-1949):

يعدّ بلونديل من أبرز الفلاسفة الفرنسيين في النصف الأول من هذا القرن وهو فيلسوف مسيحي وأستاذ لغارودي بالجامعة. من أهم مؤلفاته أطروحة دكتوراه حول «العمل»[1] لخص فيها مجمل تصوره الفكري ومواقفه الفلسفية التي يمكن إرجاعها إلى النقاط التالية:

(1) Maurice Biondel: L'Action (P.U.F. 1937).

ـ نقطة البدء في الفلسفة هي العمل لا التفكير النظري المجرد. ولكن أي مفهوم يعطيه بلونديل للعمل؟

ـ العمل عند بلونديل يعني كل حياتنا وتفكيرنا وإرادتنا. ولكن الإنسان لا يستطيع تحقيق كمال إرادته في ما ينجزه من أعمال وأهداف مرحلية وآنيّة لذا كان عليه دائماً «أن يريد اللامتناهي» على حد تعبيره[2].

ويتضمن العمل إضافة وتجاوزاً أي إن الإنسان لا يكتفي في عمله بترتيب الأشياء وتنظيم الموجودات ولا يقتصر على صنع الوسائل والتحكم فيها، وإنّما نراه يضفي عليها شيئاً من ذاته ويضيف إليها بعضاً من إبداعه، ومن هنا تتكامل الوسائل والغايات في العمل الإنساني. وهذا ما يميز في نظرنا فلسفة بلونديل عن الفلسفة النفعية أو البراغماتية التي دعا إليها ويليام جيمس وجون ديوي[3]. فالبراغماتية فلسفة تقصر مهمّة العقل على التفكير في الوسائل وطرق فهم الطبيعة والسيطرة عليها، وتعطيه وجهة تقنيّة أدواتية بقطع النظر عن الغايات الاخلاقية. وهي تعتبر أن الحقيقة تقاس بمعيار النّفع والنجاعة المباشرة. أمّا بلونديل فقد حاول استخراج أبعاد أخرى للعمل وهي أبعاد أخلاقية ودينية ناقداً فكرة اكتفاء الإنسان بنفسه وداعياً إلى التعالي.

وقد تأثر غارودي كثيراً بهذا النقد الذي وجهه بلونديل للنزعة البراغماتية وسيتجلّى هذا التأثر في تحليله لأزمة الحضارة الغربية المعاصرة ونقده لها وفي تأكيده الثابت والمتواصل على فكرة التعالي التي تعتبر فكرة مركزية في فلسفته والتي سنوضحها أثناء البحث.

ـ وبما أن العمل في نظر بلونديل نشاط غائي متجه نحو اللامتناهي، فإن غايته الاخيرة هي الله. وفي رأي بلونديل أن الإله محايث (immanent) لذات الإنسان أي إنه حاضر متأصل فيه على شكل رغبة تحرك أفعاله وتوجه أعماله،

---

(2) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 161-162.

(3) ويليام جيمس (1842-1910) من أهم مؤلفاته: مبادىء علم النفس، إرادة الاعتقاد، البراغماتية.
جون ديوي (1859-1952) من أهم آثاره: الطبيعة الإنسانية والسلوك، البحث عن اليقين.

وهـو في الوقت ذاتـه متعال (transcendant) عليـه لأنه غـاية أعمـاله وأفعـالـه. فالعمل هو إذن حركة تقودنا إلى الإله الحاضر فينـا، ونحن نتوق إلى الإلـه من خلال عملنا.

ولـذلك نـرى أنه لا يمكننـا استجلاء الفكـر الديني لـدى غـارودي دون الـرجوع إلى فلسفـة أستاذه مـوريس بلونديـل، فهو يقـول؛ «علّمني بلونـديـل التعـطش أي الحاجـة إلى إيجاد معنى للحيـاة وتحديـد غايـة للعمل وبـالتـالي الحاجة إلى الوحي الإلٰهي»[4].

2 ـ سورين كيركجارد (1813-1855):

يعتبر كيركجارد من الفلاسفة القلائل الذين عاشوا فكرهم، وكانت حياته مجاهدة نفسية وفكرية متواصلة ليجد حقيقة نفسه أي الحقيقة التي من أجلها يحيا ويموت[5]. والحقيقة في نظره ذاتية ولا يمكن أن تكـون إلّا كذلـك. وهذا مـا يفسر نقده الشديد للتفكير الفلسفي المذهبي والنزعة النسقية التي نجد أوضـح تعبير عنها لدى هيجل.

وقد ظل طوال حياته في جزع ميتافيزيقي دائم وضجـر على الوجـود كله بوصفه وجـوداً ناقصـاً متناهيـاً بينما غـاية الإنسـان في رأيه بلوغ الـلامتناهي أو التوق إليه.

وقد تأثر غارودي عميق التـأثر بتـأملات كيـركجارد وخصـوصاً تلك التي تضمنها كتابه: «خوف ورعدة»[6] والمتعلقة بأمر الله نبيه إبراهيم بذبح ابنه لغاية التضحية. فما كان من هذا النبي إلّا أن امتثل لهذا الأمر بكل إذعان ولباه بكل

---

(4) Biographie du 20 è siècle, p 41 et Parole d'homme, p246.

(5) يقول كيركجارد في يومياته: «إن مسألة المسائل أن أجد حقيقة.. حقيقة ولكن بالنسبة إلي، أن أجد الفكرة التي من أجلها أريد أن أحيـا وأموت». راجـع مثلاً: «نصـوص مختارة من التـراث الوجودي» تعريب فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامّة للكتاب القاهرة 1987، ص 34.

(6) Soren Kierkegaard: Crainte et tremblement(Eloge D'Abraham)trad. française P.H. Tisseeau, Aubier 1946 pp 25-29.

إيمان وبشكل مطلق لا مشروط. وقد حاول كيركجارد الغوص في الحدث لاستكشاف عميق دلالاته فرأى أنّه كان على نبي الله إبراهيم أن يختار بين ما يتطلبه العقل والاخلاق من نهي عن القتل وتعلق بالحياة، وبين الأمر الإلهي بالتضحية بابنه وذبحه. ثم تساءل: ألا يحدث أحياناً أن يقتضي الالتزام الديني تعطيل الإنسان الاعتبار العقلي والأخلاقي؟

وهل من الضروري أن يكون الإيمان الديني نفياً للعقل وتجاوزاً له كما كان الأمر مع «فارس الإيمان» إبراهيم عليه السلام؟ هل يكون الإله دوماً فوق مقولاتنا وقيمنا العقلية المنطقية والأخلاقية المحدودة والنسبية؟

ويعلق غارودي على ذلك بقوله: «لقد ولد في كير كجارد الإحساس بمحدودية تصوراتنا الأخلاقية والمنطقية وبالتعالي الإلهي الذي يجعل من العلم والملكية والسلطة أموراً نسبية... لقد كان الإسلام الإبراهيمي للّه قاعدة لحياتي الشخصية وضابطاً لها»[7]. ويوضح غارودي أن هذا التأمل الكيركجاردي ولد فيه الحيرة وجعله يتساءل عن طبيعة الإيمان وهل هو من قبيل الأفكار العقلية الخاضعة للدليل المنطقي أم من قبيل المصادرة أو المسلمة التي تفترض التسليم الأولي والمبدئي دون برهان مسبق. لقد بعث فيه الحيرة والتساؤل والشك دون أن يمده بيقين. وهذا دافع كاف للتفلسف في نظرنا. ألم يقل أفلاطون وأرسطو ثم هيدجر إنّ الاندهاش والحيرة نقطة البدء لفعل التفلسف؟ ويضيف غارودي إن كتاب «خوف ورعدة» لكيركجارد هو أول كتاب قرأه وتفاعل معه بكل كيانه[8].

3 ـ كارل ماركس (1818-1883):

المصدر الثالث الذي طبع بحضوره فلسفة غارودي هو ماركس بلا شك. فلقد كان غارودي يحمل في نفسه آمالاً وأحلاماً منفتحة على

(7) Biographie du 20 e siècle , p 41.

(8) Mon tour du siècle en Solitaire, pp 32, 33.

اللامتناهي ولكنه كان واعياً في ذات الوقت بأنه عنصر في بنية اجتماعية. وهذا يعني أنـه لا سبيل إلى تحقيق هـذه الآمال بمعـزل عن الآخرين وخـارج إطـار جماعي خصوصـاً وأنه شـاهد على عصـر استبد بـه العنف والعبث والعلاقـات الاقتصادية والسياسية السلطوية.

وكان قد أتم سنـة 1933 قراءة المجمـوعة الكـاملة لمؤلفات مـاركس وهو في العشرين من عمره فأعجب بها وتأثر بها وقررالانتماء: إلى الحزب الشيوعي الفـرنسي. ولكنه يـوضّح نـوعية هذا الانتماء: «لم تكن المـاركسية بـالنسبة لي إيديولوجيا أو نظرة إلى العالم وإنما كانت منهجية في المبادرة التاريخية أي في نفس الـوقت فناً وعلمـاً في تحليل تنـاقضات العصـر والمجتمع ووعيـاً يسمـح باكتشاف المشروع الكفيل بالتغلب عليها»[9].

ولا نرانا بحاجة إلى التأكيد على أن الفلسفة الماركسيـة اهتمت بدراسـة النظام الاجتماعي وتحليل الأوضاع الاقتصادية والسياسية وقـدّمت تفسيراً مـادياً جـدلياً للطبيعـة والتاريـخ واقتـرحت حلولاً علميـة لتجـاوز أشكـال الإستغـلال والاغتراب (aliénation). وتتمثل هذه الحلول أساساً في القيام بثـورة اشتراكيـة والقضاء على الملكية الخاصة لـوسائـل الإنتاج تمهيـداً للنظام الشيـوعي الذي سيحقق في نظرها إنسانية الإنسان أو الكمال الإنساني.

كما تميزت الفلسفة الماركسيـة بنقدهـا الجذري للدين الـذي ترى فيـه «أفيوناً للشعوب» وعلامة من علامات النقص في الميدانين العملي والمعرفي.

ويصـرح غـارودي أن هـذه المصـادر الثـلاثـة (بلونـديـل ـ كيـر كجـارد ـ ماركس) تداخلت في كيانه وتفكيره، ورغم ما بينها من تعارض واختلاف فقد استطاعت أن تتماسك و «أن تشكل عروة لم تنحل أبداً»[10].

4 ـ بعد هذه المصادر الأساسية يمكن الإشارة إلى مصادر أخرى ثـانويـة

---

(9) Biographie du 20 e siècle, p 250.

(10) المرجع السابق ص 41.

ولاحقة. فقد تعلّم غارودي دروساً من الفنانين المبدعين الذين التقى بهم وتفاعل معهم[11] خصوصاً عندما قرر ذات يوم (1962) التخلي عن تدريس الفلسفة وتاريخها والاتجاه إلى تدريس علم الجمال أو الاستيطيقا مما مكنه من الانفتاح على مختلف أبعاد التجربة الفنية والجمالية ومن اكتشاف ما يمتاز به العمل الفني ـ بوصفه فعلاً خلاقاً ـ من إبداع وتجاوز لحدود الواقعية ومحاكاة الطبيعة والواقع المعطي. يقول غارودي: «أن نتعلم كيف نقرأ الماضي وكيف نبدع المستقبل، ذلك هو أعظم دروس الفن»[12].

ومن جهة أخرى فقد كان لمشروع الحوار بين الحضارات الذي دعا إليه غارودي إسهام بارز في صياغة مواقفه الأخيرة من الدين ومن الإسلام خاصة. وقد تأثر في هذا المجال بالفيلسوف المجدد محمد إقبال وبالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الذي بهره بإلهاماته وتصوفه وتأويلاته الروحية والدينية.

ونحن نرى أن هذا التنوع والاختلاف في المصادر سوف ينعكس على مختلف مجالات تفكيره الفلسفي والسياسي والديني ويكون سمة بارزة من سماته.

فما هي إذن أهم المباحث والقضايا التي شكلت محاور فكر غارودي؟ وبالتالي ما هو مشروع فلسفته؟

---

(11) من بين هؤلاء نذكر: Fernand Léger, Picasso... Louis Aragon. Pabio Neruda. paul Eluard.

(12) المرجع السابق ص 50.

الفصل الثالث

مشروع فلسفة غارودي

امتازت فلسفة غارودي بالخصوبة والتنوع فقد بحثت في قضايا عديدة وطرحت إشكاليات مختلفة كما يدل على ذلك إنتاجه الضخم ومؤلفاته الكثيرة.

وقد تمحور تفكيره الفلسفي في البداية حول الماركسية وقضاياها. وفي هذا المجال كان غارودي منظراً للفكر الماركسي ومؤرخاً وناقداً بل يمكن عده مجدداً لأنه أعاد طرح عديد القضايا التي تناولها ماركس وانجلز حسب ما يقتضيه التطور العلمي والتقني الحاصل في هذا القرن ووفق ما تتطلبه الاوضاع السياسية والاجتماعية الجديدة كما اهتم بمسألة قراءة الماركسية وفهمها بطريقة ديناميّة تسمح باستلهام أهم إسهاماتها بعيداً عن التعامل الوثوقي الجامد.

ولم يقتصر اهتمام غارودي على الجانب التنظيري النقدي بل شارك في العمل الشيوعي وتحمل فيه مسؤوليات سياسية وحزبية فكان على حد تعبيره «مسؤولاً شيوعياً وشيوعياً مسؤولاً»[1] وهو ما انعكس على نوعية إنتاجه الفكري الذي أصبح يطرح قضايا تتصل بعلاقة الفكر الماركسي بالفلسفة الوجودية

---

(1) Mon tour au siècle en solitaire, p 93.

وبـالتيولـوجيا (théologie) المسيحيـة وهي قضايـا لم تطرح بجـرأة كافيـة لـدى معاصريه من الماركسيين.

ومن جهة ثانية تركز اهتمام غـارودي على التفكير في القضـايا الجمـالية والاستيطيقية وقد كانت له في هذا المجال مساهمات جادة إلّا أننا نشير إلى أن مؤلفاته غلب عليها الطابع التحليلي والنقدي ولا يمكن القول إنه كان فناناً مبدعاً بـأتم معنى الكلمـة. إنّ دوره كـان يتمثـل خـاصّـة في نقـد بعض النـظريـات الجمـالية وفي التعـريف ببعض الإبداعـات الفنية وربمـا في بـدايـات مقـاربـة لـلاستيطيقـا من حيث هي فن إبـداع المستقبـل ولم يكن عبثـاً أن عـد كتـاب «واقعية بلا ضفـاف»[2] أحب كتبه إلى نفســه. وفي نفس هذا الإطـار كانت لـه بعض المحاولات الأدبية والشعـرية[3] ممـا يدل على أن الاهتمـام الإستيطيقي كان بارزاً في مسيرته الفلسفية.

أما المسألة الثالثة التي تمحور حولها فكر غارودي وأعطت فلسفته طابعاً مميـزاً فهي مسألة الحوار بين الحضارات. ويتجلّى ذلك في اهتمامـه بدراسـة الحضارات الشرقية القديمة والحضارة العـربية الإسـلامية ومختلف الـديانـات بحثاً عمّا يمكن أن تقدمه من حكم وقيم وحلول لمشاكل العصر.

ومن هنـا شكلت قضية الحضـارة الغربيـة وعلاقـاتهـا ببقيـة الحضـارات والثقافات همّاً عميقاً في وجدانه القلق الباحث عن مشروع بديل ينقذ الحضارة المعـاصرة من مـأزق الموت الـذي تردت فيـه. ومن هنا أيضـاً كـان اهتمـامـه بالديانات عامة وبالمسيحية والإسلام تخصيصاً.

لعلنا من خلال هذا العرض الموجز لمجالات تفكير غارودي بدأنا نتبين الملامح العامة والخصائص المميزة لمشروعه الفلسفي.

---

(2) D'un réalisme sans rivage (1963).

(3) (Roman) Antée. Ed. Hier et Aujourd'hui (1946).
(Roman) Qui dites vous que je suis? Ed, Seuil (1978).
(Poème) A contre-Nuit, Ed. de L'AIRE, Lausanne (1987).
بالإضافة إلى أعمال مسرحية وسينمائية تتعرض إلى قضايا الإنسان ومستقبل الحضارة.

فهـو ليس بمشروع ميتـافيزيقي وانـطولوجي يـطمح إلى تحـديـد مـوقف نظري شامل من الوجود العام والخاص بطريقة تأملية وبالتـالي لم يكن يهدف إلى تأسيس ميتافيزيقا ومعرفة كلية بماهية الوجـود والإنسان والإلـه. ونحن لا ننكـر أن يكـون كـل تفكيـر فلسفي ميتـافيـزيقيـاً بمعنى من المعـاني مـا دامت الفلسفة مساءلة للوجود وتفكيراً في قضاياه ولكننا نرى أن جوهر تفكير غارودي يتجاوز هذا الطموح النظري التأملي الذي يسعى إلى إرجاع الـوجود في ثـرائه وديناميته إلى شبكة أو سلسلة من المفاهيم المجردة.

ومن جهة ثانية لم يكن هذا المشروع إبستمولوجيا يروم تأسيس قـول في شروط إمكان العلم ومناهجه وطبيعة نتائجه ذلك أنـه، وإن اهتم ببعض قضايـا المعرفة العلميـة ذات الطابـع الابستمولـوجي إلاّ أنه لم يكن همـه الأول وضع مقاربة ابستمولوجية ونظرية للمعرفة. فقد انصرف اهتمامه في هذا المجال إلى التفكيـر في مكانـة العلوم وفي الآثار التي يمكن أن تحـدثها الثـورات العلمية الحديثة على مستوى نظرتنا للحقيقة، وإلى عـلاقة العلوم بـالحكمة وبمختلف الـديانـات والمذاهب الـروحية. وبـالتـالي نستـطيـع القـول إنـه تجـاوز الأفق الابستمولوجي في مقاربته للمعرفة العلمية.

فما هي إذن طبيعة مشروع غارودي؟

إن مشـروع غارودي ـ فيمـا نرى ـ مشـروع حضاري أخـلاقي وسيـاسي بالأساس. ويؤيد هذا الموقف تعلّق مجمل كتـاباتـه بموضـوع الإنسان، لا من حيث هو كائن عارف أو متأمل فحسب بل خاصة من حيث هو كائن اجتمـاعي أخلاقي ومتدين.

ويؤكدغارودي على أن فلسفته فلسفة فعل وعمل تسعى إلى النضـال من أجل تحرير الإنسان من الاغتراب وتوحيده مع ذاتـه وليست فلسفة كينـونة تقف عنـد حد تـأمل الـوجود وتعقله أو عقلنتـه لأن دور الإنسان لا يقتصـر على فهم العالم وتأويله وإنما يتعداه إلى العمل على تغييره(4). وهكذا فإن الفلسفـة التي

---

(4) فلسفة الفعل: Philosophie de L'ACTE
فلسفة الكينونة: Philosophie de L'ÊTRE

لا تحمـل هم البحث عن المعنى، معنى الحياة والـوجود، وهم تغيير العالم، الفلسفة التي لا تستشعر مسؤوليتها التاريخية في تحرير الإنسان وإيقـاظه وبنـاء مستقبـل ذي وجه إنسـاني، ليست جديـرة بالـطلب والاهتمام فهـو يقول: «إن الفلسفة التي لا تحمل هـذه المعاني لا تهمني أكثـر من الروايـات أو الكلمات المتقاطعة»[5].

ونحن نرى أن طبيعة هذا التوجه الفلسفي تجعل له نقاط التقـاء وتقاطـع مع بعض تيارات الفلسفة المعاصرة كالوجودية والماركسية وغيرهما.

فالوجودية اهتمت هي الاخرى بقضية الإنسان واعتبرتها القضية المركزية لكل تجربة فلسفية غير أنها تناولتها من أفق واحد هو «الـذاتية» أي إنهـا نظرت إلى الإنسان كذات فردية حرّة ومسؤولة في مواجهة بقية التحديدات والمؤثرات الموضوعية الطبيعية والاجتماعية والتاريخية. ورغم ما بينهـا من اختلاف، فـإن الفلسفات الوجودية تتفق على أولوية مشكلة الذاتية ومحـوريتها وأسبقيتهـا على المشكـلات المجتمعة والاقتصـادية، وهـو ما يمكن استخـلاصه من تـأملنا في الوجودية من كيركجارد إلى سارتر.

ويبدو أن غارودي يلتقي نسبياً مع المشـروع الوجـودي نظراً لتـركيزه هـو الآخر على مسألـة الذاتيـة ولكنه التقـاء أو اتفاق لا يخلو من نقـد وتجاوز ففي رأيه أن هذا المشروع لم يستطع فهم الإنسان في كامـل أبعاده ولم يهـدف إلى التغيير العملي للواقع وفق منهجية ثوريـة قادرة على تحليـل واقع الإنسـان من أجل العمل على الارتقاء به إلى درجة الإنسانية[6].

---

(5) Biographie du 20 e siècle, p14.

(6) لمـزيد التـوسع في مـوقف غارودي من المشـروع الوجـودي يمكن الرجـوع إلى كتـابـه «آفـاق الإنسان» الذي حـاور فيه مختلف تيـارات الفلسفة المعـاصرة ومن بينهـا التيار الـوجودي، وإلى كتابه «ماركسية القرن العشرين» حيث بين في فصله الثالث حول الماركسية والأخلاق ان مشكلة الذاتية هي بالفعل مشكلة حقيقيـة ولكن التناول الـوجودي لهـا انتهى إلى نظرة قـاصرة لسببين: الأول أنها كانت نظرة لازمانية خارجة عن التاريخ وبالتـالي هي تأمليـة ميتافيـزيقية، والثـاني أن الوجودية التي دفعتنا إلى استشعار حريتنا ومسؤوليتنا لم تحدد لنا الغايات التي توجه هذه الحرية والمسؤولية.

ولـذلك فنحن نؤيـد نسبياً «سـارج بيروتينـو» الذي يـذكر في كتـابـه عن غارودي «أن مشكلة الذاتية تحتل المقـام الأول في فلسفة غـارودي»[7]. ولكن بشرط أن نفهم من الذاتية أكثر مما فهمته الوجودية. ذلك أن غارودي لم يفهم من الذاتية، ولم تكن تعني عنده هذه المشكلة، مجـرد إحساس داخلي يشعـر به الفرد بوصفه كائناً حراً ومسؤولاً، وإنّما كان يقصد بها لحظة الفعل والمبادرة والجهـد الخـلاق أي انهـا ليست مجـرد اعتـراض الـذات الإنسـانيـة على الموضوعات الخارجية بقدر ما هي فعل الذات في الواقع الموضـوعي لتغييره. ولهذا لم ينظر غارودي إلى الإنسان بوصفه فرداً منعزلاً وإنمـا نظر إليه بوصفـه فـرداً ولكن منتمياً إلى بنيـة اجتماعيـة وسياق تـاريخي تـربـطه بهمـا عـلاقـات متبادلة. وهذا يعني أن المشروع الوجودي لحظة من لحظات مشـروع غارودي ووجه من أوجهه.

أما في خصوص علاقة الفلسفـة الغارودية بمشروع الفلسفـة الماركسيـة وما يجمع بينهما من مواطن التقاء، فهذا سهل الاستدلال عليـه بحكم الانتماء الماركسي لغارودي وتأكيده أن فلسفته ـ على غرار فلسفة ماركس ـ هي فلسفـة فعل. يقول ماركس في إحدى أطروحاته عن فيورباخ: «لقد اقتصـر الفلاسفـة حتى الآن على تأويل العالم بطرق مختلفة بينما ينبغي تغييره». ويقول غارودي معلقاً على ذلك: «إن هذا القول وجه كل أفكاري»[8].

ولكن يبدو أيضاً أن غارودي، وإن اتفق مشروعه مع الماركسية، إلا أنـه كان يطمح إلى تجاوز حدود المشروع الماركسي الذي لم يطرح قضية التعالي والذاتية بالعمق الكافي ولم ينزلهما المكانة المناسبة.

ولـذلك يـظهر جليـاً التقاؤه بفلسفـة الفعل عنـد الفيلسوف الكـاثـوليكي موريس بلونديل الذي كان يروم تحـديد معنى لحيـاة الإنسان ووجـوده، ورسم غايات إنسانية وأخلاقية توجه أفعالنا وأعمالنا ونضالنا.

---

(7) Serge Perottino: «Garaudy». Ed. Seghers (seconde édition) Paris 1974, p 8.

(8) Garaudy: Antée, p 146.

يمكن القول إذن إن مشروع غارودي لم يكن تأملياً وميتافيـزيقياً لأنـه لم يطرح قضية الإنسان من هذه الناحية أي إنه لم يعتبر أن السؤال المـركزي هـو سؤال: ما الإنسان؟ وإنما نراه يفكر في إمكانات الإنسان وقدراته، في الإنسان بما هو كـائن فاعـل في التاريـخ لا ينفك عن العلو على ذاتـه وواقعه، وهـو لا يفكـر في ذلك بـطريقة عقـلانية مجـردة وتأمليـة، بل من خـلال ربط الإنسـان بواقعه وعصره. فالتفلسف نضال ومسؤولية وفعل في صميم الواقع المعيش[9].

والواقع أن الظرفية التـاريخية التي عـاش فيها غـارودي ساهمت إلى حـد بعيد في رسم هذا التوجه الفلسفي. فقد كان، كما يقول، شـاهداً على نهـاية عصـر وعلى عالم سينتهي إلى كـارثة وعلى حضـارة مهـددة بـالانتحـار. وبين سماء فارغة وعالم بـلا قيم ثار في نفسـه الهمّ الفلسفي وأحـس نفسه مشـدوداً بآلام العالم كله.

على هذا النحو بدأت تتكون إشكالية فلسفة غارودي:

ـ ما هي خصائص الإنسان المميزة وأين تتجلّى قدراته؟

ـ كيف يمكن تحرير الإنسان المعاصر وتوحيده مع ذاته؟

كلّ فلسفة غارودي كانت جـواباً عن هـذه الإشكاليـة أي بحثاً قلقـاً عن حـلّ لمشكـلات الحضـارة المعـاصـرة، ومـواجهـة للعبـث و«الـلامعنى» (LE non-sens) وإسهاماً عملياً في إبداع مستقبـل يحقّق فيه الإنسـان المعاصـر إنسانيته ويتوحد فيه مع ذاته.

وطبيعي أن يمتد التفكير في هذه الإشكالية إلى طرح عديد المشكـلات فهي إشكالية ذات أوجه وأبعاد أخلاقية ودينية ومعرفية واقتصادية وسياسية. . .

ولكن ما هي منزلة المشكلة الدينية في هذه الفلسفة؟

* * *

---

(9) ولعل هذا ما عناه حين افتتح كتاب «آفاق الإنسان» بقوله: «الحياة تطرح المشكـلات، والفلسفة تتولى الإجابة».

الباب الثاني

المُشكلة الدِّينيَّة في فلسفة غارودي

مكانة المُشكلة الدِّينيَّة في فلسفة غارودي

منهجيَّة غارودي في مُقاربة المُشكلة الدِّينيَّة

الفصل الأول

مكانة المُشكلة الدِّينيَّة في فلسفة غارُودي

إن وحدة الإشكالية في فلسفة غارودي لا تتنافى مع تعدد مراكز الاهتمام وتنوعَ المحاور والمجالات داخلها. فمشروع غارودي واسع وطموح ويتعلق بمشكلة الإنسان في الحضارة المعاصرة. لذلك فقد اتّسع لمختلف تضاعيفها وأبعادها وحقولها بما في ذلك الحقل الديني.

والمقصود بالحقل الديني ذلك المجال الذي يشمل علاقات الإنساني بالإلهي عامة سواء تعلّق الامر بالدين بما هو تدين أي حقيقة نفسية داخلية ذاتية يعيشها المؤمن، أو بالدين بما هو مذهب وعلاقات ومنهج في الحياة أي بوصفه واقعة موضوعية وظاهرة اجتماعية سياسية ثقافية.

ولسنا نروم التوسع هنا في تعريف الدين بالرّجوع إلى لغة المعاجم واصطلاحات الفلاسفة وإنما نهدف إلى تحديد موقع الفكر الديني في فلسفة غارودي ومنهجيته في مقاربة الدين في إطار من المقارنة والحوار مع فلاسفة ومفكرين آخرين.

فما هي إذن مكانة المشكل الديني في فكر غارودي؟

عندما نتأمل في إنتاج غارودي، نلمح ضرباً من التداخل في المواضيع والمشكلات، لا بمعنى أن كتاباته كانت تعاليق ومجموعة من المقالات المتناثرة لا يجمعها رابط موضوعي ولا بمعنى أن هناك خلطاً بين القضايا،

وإنّما بمعنى التنوع داخل الوحدة، فهذه القضايا تبقى على تميّزها وثيقة الصلة فيما بينها.

إن مشكلة تحرير الإنسان المعاصر وتوحيده مع ذاته وما تستوجبه من حلول تبقى مشكلة كلية متعددة الابعاد وتتعلق بمختلف تعابير الإنسان الثقافية وتأملاته الفلسفية. فقضية التنمية مثلاً هي عنده قضية اقتصادية واجتماعية وسياسية بل ودينية أيضاً ولا يمكن اختزالها في بعدها الاقتصادي. وقضية السياسة تتجاوز بعد التقنية والوسائل وطرائق الحكم وترتبط بالابعاد القيمية الاخلاقية والجمالية والدينية أيضاً.

وبالمثل فإن القضية الدينية ذات صلة بمختلف أبعاد التجربة الإنسانية في الوجود مما يعني أن الفصل بينها اصطناعي لا غير.

ونحن نجد هذا التداخل لا في مجموع إنتاجه فحسب وإنما في الكتاب الواحد أحياناً ذلك أنه يحدد لكل كتاب إشكالية معينة ثمّ يقتضي منه طرحها وتحليلها التعرض إلى ما يرتبط بها من قضايا ومجالات.

لذلك فإن غارودي لم يخصص لموضوع الدين كتابات أكاديمية مستقلة ولا مرحلة خاصة من مراحل تفكيره الفلسفي بالقدر الذي خصصه لدراسة الفلسفة الماركسية وقضاياها أو لقضية الحوار بين الحضارات أو حتى للمسائل الجمالية غير أن الدين كان حاضراً في مختلف هذه الدراسات والقضايا.

فقد تناول هذا الموضوع بشكل مستقل أو شبه مستقل في بعض الكتابات[1] ركز فيها اهتمامه على الديانتين المسيحية والإسلامية خاصّة. كما تناول هذا الموضوع ضمن اهتمامه بالفكر الماركسي وعلاقات الشيوعيين بالمسيحيين إذ لم يقتصر دوره في هذا المجال على التعريف بمواقف ماركس من الدين وتحليلها وإنما كان له موقف نقدي إزاءها على بعض المستويات.

---

(1) هذه الكتب هي: الكنيسة، الشيوعية، والمسيحيون (1949)، من الحرمان إلى الحوار (1965)، تحرير التاريخ من الجبرية (1973) وعود الإسلام (1981).

ثم كـان له اهتمـام بالـغ بالمشكلة الـدينية في إطـار الـدعـوة إلى الحـوار بين الحضـارات حين قام بـرحلة استكشاف مـرهقـة وبحـوث معمقـة في مختلف الحكم والفلسفات والاديان الشـرقية القـديمة درس خـلالها مختلف الكتـابات المقدسة متأملاً في خصوصياتها وإسهاماتها في بناء الحضارة الإنسانية(2).

وعلى العموم فإن أفكاره الدينيـة حاضـرة في أغلب كتابـاته وهي تحتـل فيها مساحات متفاوتة ولسنا نبالغ إذا أقررنا بأن المشكلة الدينيـة كانت مـلازمة لمختلف أطـوار تفكيره الفلسفي وحيـاتـه العمليـة والسيـاسيـة(3). فقـد اختـار المسيحية قبل انتمائه للحزب الشيوعي وظل فترة طويلة يعمل على التوفيق بين الشيوعية والمسيحية أو بين ماركس وكيركجارد على حد تعبيره ثم نراه يواصـل بحثه عن حقيقة أي عن إيمان يقنع عقله الحـائر ويمـلأ وجدانـه القلق ويهدي عمله. لذا يمكننا القول إن المشكلة الدينية كانت بالفعل مشكلة مركزية ضمن الإطار الواسع لمشروع غارودي.

ولعل مقارنة سريعة بينه وبين معاصريه من الفلاسفـة الماركسيين تكشف لنا أن اهتمامه بهذا المشكل فاق اهتمامهم به. فأنطونيو غرامشي وهنري لوفافر ولـويس التوسيـر وغيـرهم ممن انتسبـوا للمـاركسيـة بشكـل أو بـآخـر، ركـزوا مشاريعهم الفلسفية على جوانب تنظيرية أو سياسية أو ابستمولوجية بالاسـاس. ولم يكن تصورهم لموقع المشكل الديني يتوافق مع تصور غـارودي له. وعلى الرغم من ذلك نراه يقر لبعضهم بمساهمات جادة في تجديـد نظرة المـاركسية

(2) من هذه الكتب يمكن أن نذكر:
من أجل حوار بين الحضارات (1977).
كيف أصبح الإنسان إنساناً (1978).
نداء إلى الاحياء (1979).

(3) إلى هذا الرأي أيضاً ذهب روبارغولون في أطـروحته عن «المسـار الروحي لغـارودي» التي بين فيها أن غارودي كمـا اهتم بقضية بنـاء الاشتراكيـة اهتم كذلـك بقضية عـلاقة الإنسـان بالإلهي وبالمشكل الديني عامة:
R. Goulon: L'initinéraire spirituel de R. Garaudy dans son oeuvre écrite-Université de metz 1983 p 384.

للواقع القائم ولدور الدين أخلاقياً وسياسياً[4]. ومهما يكن الامر فلم يكن الدين هماً أساسياً عندهم.

أما غارودي فنراه يؤكد: «إن المسيحية كانت المشكلة الكبرى في حياتي»[5] ويقول في أكثر من كتاب: «إن هدف حياتي كلها يتمثل في البحث عن النقطة التي يلتقي فيها الخلق الفني والعمل السياسي وفعل الإيمان ويكونون شيئاً واحداً»[6].

فإذا كان للدين هذه المنزلة في فلسفته فإننا نتساءل عن منهجيته في مقاربة هذه الإشكالية ودراستها.

---

(4) لمزيد التفصيل يمكن الرجوع إلى كتابه «بيوغرافيا القرن العشرين» الذي أورد فيه فصلاً عنوانه: ماركسية الأموات والاحياء: Biographie...p 104-132.

(5) المرجع السابق ص 214.

(6) المرجع السابق ص 265.

الفصل الثاني

مَنهجيّة غارودي في مقاربة المُشكلة الدّينيّة

لم يكن القول في الدين واحداً ولا متجانساً فهو يختلف باختلاف مفهومنا له وطريقتنا في دراسته. وقد كان الدين موضوعاً لمقاربات معرفية عديدة بعضها داخلية وبعضها خارجية، بعضها فلسفية تأملية وبعضها اجتماعية وتاريخية. . .

ولا يتسع المجال هنا لإفاضة الحديث فيها لذا سنقتصر على تحليل ما نراه ضرورياً ومساعداً على فهم المنهجية التي اعتمدها غارودي وعلى استخراج ما يميزها عن غيرها من طرائق البحث ومناهج الدراسة.

من أهم المقاربات السائدة في هذا المجال مقاربة العلوم الإنسانية ومقاربة التيولوجيا (أو اللاهوت حسب تعبير البعض).

والمقصود بالعلوم الإنسانية ذلك الحقل المعرفي الذي يتخذ من الظواهر الإنسانية نفسية كانت أو اجتماعية أو تاريخية. . موضوعاً لبحثه، وقد خضعت الظاهرة الدينية لمثل هذه الدراسات.

ويعتبر علم النفس التحليلي الذي أسسه سغموند فرويد أكثر مدارس علم النفس اهتماماً بموضوع الدين. وقد تمحور اهتمام هذه المدرسة حول البحث عن الجذور النفسية للأفكار والتصورات الدينية ولسائر ألوان النشاط الروحي للإنسانية وعن دلالاتها آلسيكولوجية.

وفي نظر فرويد يعتبر الدين ظاهـرة نفسية بـالاساس ولكنـه رغم ذلك لا ينفي أبعادها الاجتمـاعية والاخـلاقية. وقـد توصـل رائد التحليـل النفسي إلى القـول بأن الافكـار الدينيـة أوهام وتصعيـدات لرغبـاتنا وحـاجاتنـا النفسية إلى «تلطيف الضائقة الإنسانية»(1) أي إنها مجرد صدى لأمنيات الإنسان ورغبته في الخلود وحاجته إلى العزاء والسلوان.

ولا يهمنا هنا الموقف الذي انتهى إليه هذا الباحث بقدر ما يهمنا منهجه في التحليـل النفسي للدين. فهـو قـد حـاول استبعـاد التـأمـل الفلسفي والميتافيزيقي في الدين لأن مثل هذا السبيل لا يمكنه من الكشف عن العوامل النفسية وعن الدوافـع الكامنـة والخفية في الجهـاز النفسي. كما لم يقف عنـد ظاهر الدين من حيث هو ممارسات وسلوكات اجتماعية لاعتقاده بوجوب تأويل الظواهر وإرجاعها إلى ينابيعها الخفية في الطبيعة الانسانية.

أما غارودي فلم يكن اهتمامه بـالدين معـرفياً تحليليـاً خالصـاً ولم تتجه عنايته إلى الغوص في الدوافع الفطرية والغريزية اللاشعورية التي تقود الإنسان إلى الاعتقاد في الإله والتدين. وهو يرى أن غاية التحليل النفسي تبقى معرفية وفي أحسن الحالات طبية علاجية. ففرويد ينظر إلى الدين بوصفه مرضاً نفسياً وعصاباً بينما يعتبره الطبيب النفسي السويسري كارل غوستاف يونغ أسلوبـاً من أساليب العلاج. وعلى العموم فإن التحليل النفسي يتعلق ببعد واحـد من أبعاد التجربة الدينية وبالإنسان بما هو فرد.

ونحن لا ننكر أن يكون بين التصوف الذي درسه غارودي وبين التحليـل النفسي للشعور الديني بعض التماثل نظراً لاتصالهما بالبعـد الداخلي والـذاتي للتجربة الدينية، ولكننا نرى أن الفوارق أعمق لأن غارودي، كمـا سنرى، لم يسع إلى دراسة التجارب الصوفية انطلاقاً من مناهج علم النفس التحليلي.

(1) سغموند فرويد: مستقبل وهم، ص 26. ويعتبر هذا الكتاب واحداً من بعض الكتب التي عالج فيها فرويد موضوع الافكار الدينية، ومن بينها: موسى والتوحيد، الطوطم والمحرّم، محاضرات جديدة في التحليل النفسي...

وإذا انتقلنا من مجال علم النفس إلى مجال العلوم الاجتماعية فإننا نجد لديها هي الأخرى مناهج متباينة ومتعددة ولكننا سنركز هنا على مقاربة دركايم بوصفها اعتمدت طريقة سعت إلى تحقيق شروط الدراسة العلمية الموضوعية الصارمة.

فقد عمل إميل دركايم في البداية على تحديد مدلول الدين وتعريف الظاهرة الدينية تعريفاً سوسيولوجيا يسمح لها بأن تكون موضوعاً لدراسة علمية. وهذا يعني أنه حاول تخليص الموضوع من كل العناصر الفلسفية والميتافيزيقية وتجريد الدين من الافكار المتعلقة بالروحية والالوهية، واكتفى بالنظر إليه كواقعة اجتماعية وظاهرة خارجية أي كـ «شيء» (chose) على حد تعبيره. فهو لا يبحث في الدين بما هو دين، أي الدين في ذاته، وإنما يبحث في الدين بما هو مجموعة من الممارسات والسلوكات والتصورات التي يحملها الناس عن بعض المقدسات أي الدين كظاهرة اجتماعية لها خصوصياتها لا محالة، ولكنها تبقى في نهاية الامر مثل بقية الظواهر الاجتماعية.

وفي مرحلة ثانية، بعد تحديد الموضوع وبنائه، عمل دركايم على تحديد المنهج الملائم لدراسة الظاهرة الدينية فرأى أنه لفهم حقيقة الديانات المعاصرة ينبغي علينا الرجوع إلى الدين في أشكاله البدائية البسيطة لمعرفة طريقة تطوره عبر التاريخ. وهذا المنهج ينطبق على دراساتنا لمختلف الظواهر الأخلاقية والجمالية والقانونية والاقتصادية[2] وهذا يعني اعتماد المنهج التاريخي والدراسات الانتروبولوجية وأبحاث علم الاجناس بغاية تقصّي عوامل ظهورها وتطورها وتعقدها، ذلك أن الديانات في نظره ظواهر جمعية واجتماعية لا يمكن فهمها خارج المجتمعات التي نشأت فيها بوصفها تعبيراً عن مطالب تلك المجتمعات فهي إذن اجتماعية في نشأتها واجتماعية في وظائفها.

---

(2) E.DurkHeim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, pp 4 et 5.

وهكـذا يتجلى لنا طمـوح دركـايم المتمثـل في تفسيـر الاجتمـاعي بـالاجتمـاعي حتى وإن كـان المـوضـوع يتعلق بـالـدين نفسـه، وهـو طمـوح إبستمولوجي أساساً.

وقد حاول في هذا المجال وضع قواعد منهجية لـدراسة علميّـة للظواهر الاجتماعية سعى إلى تطبيقها والتقيد بها في أبحاثه[3] وهي مستلهمة في جانب هام منها من القواعد المعتمدة في دراسة الظواهر الطبيعية والفيزيائية، ومجمل القول إن الدين الذي درسه دركايم ظاهرة اجتماعية مستقلة عنّا كأفراد لا تهمنـا مبـاشرة كـأشخاص إلّا كمـا تهمنا بقيـة الظواهـر، وهي ظاهـرة روحية يحيـاها الأفـراد على شكل تجـربة ايمـانية داخليـة. وهي ظاهـرة تفسر بـالرجـوع إلى أسبابها وغاياتها ووظائفها الاجتماعية وتفهم بالرجوع إلى تاريخ نشأتها وتشكلها ونمـوّها وفي هـذا دليل على مـا بين علم الاجتمـاع وعلم التـاريـخ من قـرابـة وتداخل أحياناً.

ونحن نرى أن غارودي لم يستبعـد من مجال بحثـه الدين من حيث هـو ظاهرة اجتماعية لانه يرى أن البعـد الاجتماعي بعـد من أبعاد الـدين ولكنه لم يقتصر على هذا البعد من ناحيـة، ولم يعتمد نفس الـطريقة من نـاحية ثـانية، لأنـه يعتقـد أن الـدين حقيقـة معقـدة وأشمـل من أن نختـزلهـا في واحـد من أبعادها. وإذا صح أن المنهاج التجريبي ينطبق على الـظواهر الـطبيعيّة فـإنه لا يصح أن ينطبق على مواضيع أكثر تعقيداً إن لم نقل على مواضيع تختلف عنها من حيث الطبيعة والنوع. وهذا الاختلاف في طريقة بناء الموضوع كاف وحده لتفسير اختلاف منهج الدراسة والمقاربة.

ورغم ذلـك فقـد كـانت دراسـة غـارودي للدين في بعض نـواحيهـا سوسيولوجية وتاريخيّة إلّا أنه ظلّ مـوقناً بـأن المنهج الـذي اعتمده دركـايم لم يكن خالياً من مضمون إيديولوجي ومن تصورات ثقافيـة وفلسفية مسبقـة وقبلية

---

(3) E.Durkheim: Les règles de la méthode Sociologique.

مرتبطة بنظرة الفلسفة الوضعيّة والعلموية للإنسان والوجود والإله وهي نظرة تستبعد كل الابعاد المتعالية والروحية للظواهر الإنسانية. من أجل ذلك لم يكن غارودي ليمنح ثقته لهذه المناهج التي تسمّى علميّة وموضوعيّة ووضعيّة.

وبالإضافة إلى هذه الاعتبارات فإنّ طموحه لم يكن طموحاً إبستمولوجيا أي إنه لم يكن يهدف إلى تأسيس دراسة «علميّة» للظواهر الدينية وإن كنّا لا نشك في أن نقده لهذه المناهج يتضمّن موقفاً إبستمولوجيّاً معيّناً. ولم يكن هذا النقد في الواقع موجّهاً إلى منهج دركايم فحسب إنّما اتجه أيضاً إلى المنهج المادّي التاريخي الذي اعتمده ماركس وانجلز في دراستهما للظاهرة الدينية إذ اننا نلاحظ هنا أن غارودي استعمل هذا المنهج ولكن بنوع من التعديل والتكييف أحياناً، وبنوع من النفي والتجاوز أحياناً أخرى كما سيتوضح لنا ذلك من خلال البحث وبالتحديد من خلال دراسته لتاريخ الأديان ووظائفها ودورها في البناء الاجتماعي.

وإذا تحولنا من حقل العلوم الإنسانية إلى الحقل الفلسفي فإنّنا نجد أن المشكلة الدينية كانت إحدى محاور اهتمام الفلسفة قديماً وحديثاً ونحن لا ندّعي وجود مقاربة فلسفيّة واحدة ولا منهجية فلسفية موحدة لموضوع الدين. ولكننا نقول إن طبيعة السؤال الفلسفي تجعل منه سؤالاً ماهويّاً أي يتعلّق بماهيّة الموضوع ومفهومه وطبيعته وما يتّصل بها من تفكير في العلل والغايات. فالفلسفة إذن تبحث في ماهية الوجود وطبيعته ومبادئه الأولى وعلله الغائية التي يسير إليها. فهي عندما تدرس الإنسان تهتم بالإنسان من حيث هو إنسان بقطع النظر عن التحديدات التاريخية والاجتماعية والظرفية التي تحيط به، وهي عندما تدرس الدين فإنها تدرسه من حيث هو دين أي إنها تدرس الدين في ذاته، الدين كما يمكن أو كما يجب أن يكون الدين بشكل عام ومجرد.

وهي تهدف من وراء ذلك إلى معرفة الحقيقة المطلقة والنهائية الحقيقة التي لا ترتبط بتاريخ معين وإنسان معيّن. وغالباً ما تكون هذه الحقيقة

ميتافيزيقية أو دينية تحاول أن تقدّم تفسيراً شاملاً ومتكاملاً يجيب عن مختلف تساؤلات الإنسان بشأن قضايا الأصل والمصير والقيم والمكانة التي يحتلّها في الوجود. في هذا الإطار تتنزل فلسفات أرسطو وأفلاطون وابن رشد وديكارت وكانط وهيجل وغيرهم. فهؤلاء نظروا إلى الدين بما هو وعي بالوجود ونظرة إلى العالم، نظروا إليه: «في حدود العقل» على حد تعبير كانط[4].

ويمكننا القول إن الدين الذي درسته هذه الفلسفات وتوصلت إليه ضرب من ضروب التفكير الميتافيزيقي ولا يتوافق بالضرورة مع الدين من حيث هو معتقدات آمن بها الناس وأوحي بها إلى الأنبياء. لذلك فإن الإله الذي تصوره الفلاسفة يختلف عن الآلهة التي نجدها في الديانات[5].

كما اهتمت الفلسفة بالإضافة إلى ذلك بدراسة بعض النصوص الدينية لا من منطلق تيولوجي وإنّما من منطلق فلسفي ولذلك فهي لم تتقيّد مسبقاً بهذه النصوص وما تتضمّنه من معتقدات فحاولت تأويل النصوص تأويلاً عقلانياً وتاريخياً على ضوء الحقائق النسبية التي ينتجها تقدّم العلوم الإنسانية ودون التقيد بأي مطلق عدا مطلق واحد هو حرية الفكر غير المقيّد مسبّقاً. ولهذا البحث غرض نقدي معرفي بالأساس وإن كانت له امتدادات سياسية أحياناً كما هو الحال مع سبينوزا.

وغارودي اهتم بقضية التأويل ولكنها لم تكن محور اهتمامه لأنه كان يهتم فيما وراء تأويل النص الديني باكتشاف ما يتضمنه من حكمة وروح وتوجهات تساهم في حل مشكلات الحضارة المعاصرة، لذلك لم يهتم بالدّين من حيث هو وعي ميتافيزيقي مجرد ولا من حيث هو نصوص مقدسة فقط.

ومن الفلسفة ننتقل إلى علم الكلام لنتساءل عن الفرق بين منهج غارودي ومناهج علم الكلام الإسلامي والتيولوجيا المسيحية. إن الدّراسات

(4) E.Kant: La religion dans les limites de la simple raison, Paris 1948, 170-175.

(5) E.Kant: Critique de la raison pratique, préface de F.Alquie. pp 16-17.

الكلامية والتيولوجية تنطلق من اعتقاد مبدئي ومن إيمان بمعتقدات ونصوص دينية ثم تعمل على التفكير فيها وإثباتها والبرهنة عليها بطريقة عقلية. وإذا استعرنا التعريف الخلدوني لهذا النمط من التفكير العقلي في الدين فإننا نقول إن علم الكلام «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية»[6]. فالغاية المركزية لعلم الكلام إذن هي الدفاع عن العقائد والبرهنة عليها بما يقتضيه العقل من طرائق في الاستدلال والاستنتاج والإثبات والنفي وبعبارة أخرى فالمهمة الأساسية لمثل هذا النوع من التفكير الديني أو الفلسفي تتمثل في التوفيق بين الفلسفة والدين.

وقد حاول اليهود في بداية الأمر إنجاز هذه المهمة بالبحث عن صيغة يوفقون بها بين الفكر اليهودي والفكر اليوناني. نفس الأمر وقع مع المسيحيين الذين صاغوا الديانة المسيحية في قوالب الفكر الإغريقي الأرسطي والأفلاطوني خاصة. ثم ظهر علم الكلام في الفضاء الثقافي الإسلامي نتيجة اتساع رقعة الديانة الإسلامية ومواجهة العديد من المذاهب الفكرية والدينية اليونانية والمسيحية واليهودية والفارسية وغيرها فكان محاولة لتوضيح مضمون الإسلام والرد على المذاهب المعارضة. فهو ذو طابع جدليّ بحسب التعريف الرشدي للكلمة. ونعني بالجدل هنا منهج المتكلمين في الدلالة على آرائهم وهو منهج يختلف عن طريقة التأويل والبرهان الفلسفي[7] فالمتكلم يؤمن ثم يستدل بينما الفيلسوف يستدل ثم يؤمن.

ومما تقدم يظهر لنا أن المتكلم يدافع عن الدين ويثبته بواسطة دحض

---

(6) ابن خلدون، المقدمة ص 458.

(7) انظر في هذا الإطار: ابن رشد: «فصل المقال» حيث يصنف مراتب افهام الناس واختلاف طرق الوصول إلى الحقّ. والملاحظ أنّ الجدل هنا يختلف عن المعنى السائد اليوم والمرادف للديالكتيك.

ابن رشد: فلسفة ابن رشد (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة الطبعة الأولى، بيروت 1982، ص 19.

المعتقدات الأخرى، وهو يطوّع الدين ليتوافق مع الفلسفة تارة، ويطوّع الفلسفة لتتوافق مع الدين تارة أخرى. ولكن هل كان غارودي متكلماً وتيولوجياً؟

لم يكن غارودي متكلماً ولا تيولوجياً بل كان له من هذا المنهج في الفكر الديني موقف نقدي. فهو يعيب عليه عمله على صياغة العقيدة الدينية في قوالب الفكر الفلسفي في حين أنّهما مجالان مختلفان وغريبان عن بعضهما البعض، لكل منهما رؤيته الخاصة للإنسان وعلاقته بالإله، وسيتجلّى هذا النقد في دراسته للمسيحيّة.

كما يعيب عليه من جهة ثانية تبعيته للمواقف والانتماءات السياسية والاجتماعية فكثيراً ما كانت التيولوجيا محكومة بالسلطات السائدة والأنظمة السياسية القائمة مما جعل منها مبحثاً متخلفاً ومكرساً للانحطاط في كثير من الأحيان. وهو يرى أننا نحتاج اليوم إلى تيولوجيا ولكن بشرط ألّا تخدم الهيمنة، ولعلّ هذا ما يفسّر تأثره وإعجابه بالتيولوجيا المسيحيّة البروتستانتية وتيولوجيا التحرير التي ظهرت في بلاد أمريكا اللاتينية نظراً لما يجمع بينهما من دعوة إلى معارضة الهرميّة الاستبدادية القائمة وعمل على تحرير الدين من مختلف عناصر الإعاقة والجمود، الفلسفية منها والسياسية والدينية أيضاً.

ونستخلص من كل ما سبق بيانه، إن غارودي اتخذ موقفاً نقدياً إزاء مختلف هذه المناهج المعتمدة في دراسة الدين ولم يمنح أياً منها ثقته التامة نظراً لما تضمنته من عيوب وقصور عن الإحاطة بابعاد المشكل في تداخلها وتكاملها. فالعلوم الإنسانية بمختلف فروعها، تدّعي إقصاء الأبعاد المتعالية في الإنسان كالحرية والقدرة على إبداع المستقبل، وتختزله في عدد من الابعاد التي لا تعبر عنه في كليته ووحدته. وهي تدرس الدين انطلاقاً من هذا الجهاز المفهومي ومن هذه النظرة الوضعية للإنسان. ولأنها «توابع فقيرة لعلوم الطبيعة» فإن غارودي يشكك في قيمة ما تقدّمه من معارف فهي تخفي الواقع

بدل أن تكشف عنه[8] وهو يرى أن مختلف وسائلها ومناهجها تظل قاصرة عن تفسير كثير من الحقائق الدينية رغم ما تدعيه من علمية وعقلانية وموضوعية.

كما يؤكد من ناحية أخرى على الخلفيات والضمنيات والإيديولوجية التي تؤسس هذه العلوم الإنسانية علماً بأن غارودي يتحفظ حتى على تسميتها علوماً إنسانية لتداخل العلمي والإيديولوجي فيها من جهة، ولأنها من جهة أخرى تطلعنا على أشياء كثيرة حول الإنسان باستثناء حقيقة الإنسان. وما دامت هذه العلوم تختزل الإنسان في أبعاده الموضوعية القابلة للدراسة العلمية فإنها كذلك تختزل الدين في أبعاده الظاهرية والخارجية أو تسقط عليه تأويلات نفسية مرتبطة بنوعية التصور الفلسفي الذي يحمله المحلل. ويضاف إلى كل هذا طموح غارودي العملي والحضاري فهو لا يركز على المعرفة لغاية المعرفة وإنما يركز عليها لغاية العمل على فهم الإنسان وفهم الواقع ثم السعي إلى التغيير وحلّ مشكلات الحضارة.

وأمّا في خصوص المقاربة الفلسفية التأملية فإن غارودي لم يعتمدها لأنه مناضل قبل أن يكون مفكراً ميتافيزيقياً فضلاً عن أنه يعتبر أنّ الفلسفة تختلف عن الدّين وأنّها حين تفكّر في قضاياه فإنها تكون مجرّد ميتافيزيقا لا غير، والميتافيزيقا الفلسفية غير الدين رغم ما بينهما من تشابه ظاهري.

ومن هنا أيضاً نراه ينقد مناهج علم الكلام لأنها مستعارة من إطار معرفي فلسفي تأملي قد لا يتطابق مع طبيعة الدين والإيمان.

ومن أجل ذلك فقد حاول غارودي اعتماد رؤية تكاملية في تناوله للمشكل الديني تماشياً مع مفهومه للدين وطبيعة مشروعه.

فالدين في نظره ظاهرة كلية متعددة الأبعاد من الخطإ اختزالها في واحد منها. فمن حيث هو ظاهرة تاريخية يمكن للدين أن يدرس وفق منهاج تاريخي

(8) R. Garaudy: L'Alternative, pp 25-26.

ولكن لا بد أن تكون الدراسة مستجيبة لمختلف الشروط العلمية كأن تكون مقارنة ونقدية وأن تعود إلى النصوص الدينية دون إسقاط لتصورات مسبقة عليها على أن تضع في اعتبارها دوماً تداخل أبعاد الظاهرة بما في ذلك الإيمان بإمكانية الوحي الإلٰهي وقدرة الإنسان على كسر الحتميات التاريخية. فالتاريخ ليس خاضعاً لحتمية صارمة ولا لجبرية وإنما هو مجال الإمكان والتجاوز وتحقق الإرادة الإنسانية القادرة على توجيه الاحداث[9].

وسيقوم غارودي بهذا العمل وبهذه البحوث التاريخية في مختلف الديانات أو الحكم الشرقية القديمة كالبوذية والتاوية والهندوسية وعلى الديانات التي تقوم على كتاب مقدس أي على وحي وهي اليهودية والمسيحية والإسلام.

وفي نفس الإطار تتنزل دراسته السوسيولوجية السياسية للدين فهو يهتم بالسلوك الديني في مختلف تجلّياته الاجتماعية والسياسية والحضارية عامّة باحثاً عن الآثار العملية التي يحدثها الإيمان وعن مختلف الاتجاهات التي يوظّف فيها وعن دوره في تغيير الواقع أو الحفاظ عليه وعلاقته بالعمل الثوري وهذا يعني أنّه لم يدرس الدين المجرد، الدين في ذاته وإنما درس الدين كواقع وممارسة اجتماعية وسياسية.

وفي أثناء ذلك اهتم غارودي بقضايا دينية نظرية ودرسها من أفق فلسفي وهي تتعلّق بنظرة الدين إلى الوجود وبمنزلة الإنسان في الكون وعلاقته بالإلٰهي. كما تعرض إلى العلاقات بين الدين وبعض المذاهب الفلسفية كالماركسية من الناحيتين النظرية والعملية داعياً إلى إقامة حوار بينها بل وإلى الحوار بين الأديان أيضاً. كما كان له اهتمام بقضية قراءة النص الديني (الإسلامي خاصّة).

---

(9) تأكيد غارودي على هذه النقطة شديد وفي أكثر من موضع. انظر على سبيل المثال:
Défatiser L'Histoire (1973).

أما الفضاء الآخر الذي اهتم به فهو البعد الداخلي للدين. وفي هذا المجال سيعرض عن المناهج «المسمّاة علميّة» والتي تجهل مسلّماتها الوضعية وتقصي البعد المتعالي وسيعتمد منهجيّة متميّزة. يقول غارودي بشأن دراسة الإسلام: «سندرس الاديان أولاً انطلاقاً من تجارب المؤمنين وشهادتهم. ومن هذه الوجهة سيكون بإمكاننا على مستوى الإيمان، قياس ما يمكن أن يقدّمه الإسلام في حياتنا المعاصرة»[10].

فهذه المنهجية في نظره أقرب إلى الصدق والموضوعيّة من منهجيّة التاريخ المقارن للأديان الذي لم يتخلص بعد من ظروف نشأته الغربيّة ولم يتحرر من النزعة الطائفية للمسيحية المتعصبّة التي تنكر أن يكون الإسلام ديناً ووحياً منزّلاً ولا تزال تتّهمه بالكفر.

لذلك نقول إن غارودي حاول مقاربة الدين داخلياً وخارجياً، فلسفياً واجتماعياً وتاريخياً فهو مؤرخ وعالم اجتماع في بعض المواطن والنصوص، وفيلسوف ومتصوف في بعضها الآخر.

وتتضمن الفصول القادمة تحليلاً لمختلف أوجه هذه المقاربة.

* * *

(10) R. Garaudy: L'Islam habite notre avenir, pp 78-79.

الباب الثالث

الدِّين في التاريخ

الدِّين بِمَا هو ظاهِرَة تاريخيَّة

الدِّيَانات الشَرقيَّة القدِيمَة في التَاريخ

الديَانات الكِتَابيَّة التَوحِيْدِيَّة في التَاريخ

مقدمة

منذ القرن التاسع عشر تزايد اهتمام الدارسين بالظاهرة الدينية وتاريخها. وقد كانت الدوافع والطرق مختلفة. فمن الباحثين من كان همّه معرفياً فهو يؤرّخ للأديان كما يؤرخ للفنون والآداب، ومنهم من كان همه سياسياً، فهو يدرس العقائد والممارسات الدينية بهدف فهم الحياة العملية والروحية للمجتمعات الشرقية و«البدائية» تمهيداً لتأكيد السيطرة الغربيّة عليها. ومن هنا كانت بعض هذه البحوث التاريخية والانتروبولوجية تخدم أغراضاً قومية واستعمارية انطلاقاً من نظرة غربية استعلائية. بينما رأى البعض الآخر أن فهمنا لجوهر الديانات المعاصرة هو الذي يدفعنا إلى العودة إلى الديانات في أشكالها البدائية البسيطة قبل أن يداخلها التعقد والتطور. . .

وتبعاً لذلك تباينت مناهج الدراسة وحقولها وأغراضها ونتائجها.

أمّا غارودي فقد كان غرضه مغايراً ومنهجه مميّزاً. فكيف حدّد موقفه من هذه القضية؟ وما هي مستويات تحليله لها؟

لقد طرح غارودي قضية الدين في التاريخ في إطار تاريخي وفلسفي في آن واحد وعالجها مزدوجة تاريخية وفلسفية فقد نظر إلى الأديان بعين المؤرخ

الذي يبحث في تطورها وما يعـرض لها من أحـداث وما يعمـل على ظهورهـا ونمـوهـا واضمحـلالهـا، كمـا نـظر إليهـا بعين الفيلسـوف الـذي يتسـاءل عن إسهاماتها في مجال تكوين نظرتنا إلى العالم والإنسان والإله.

الفصل الأول

الدين بما هو ظاهرة تاريخية

الغرض من هذا القسم من البحث، هو أن نحلل طبيعة القراءة التي اعتمدها غارودي في مقاربته التاريخية للظاهرة الدينية وأن نتتبعها في تطورها لنستخلص أهمّ خصوصياتها ومميزاتها.

ونظراً لانخراطه في الموقف الفلسفي الماركسي منذ بداية تشكّل وعيه، واعتباراً لانتمائه للحزب الشيوعي منذ عهد الشباب، وبالرجوع إلى كتاباته، نرى من المنطقي البدء بتأطير هذه القراءة في سياق الفلسفة الماركسية وتفسيرها المادي التاريخي للظواهر الإنسانية.

والواقع أنّنا عندما نعود إلى مؤلفاته الأولى، نرى غارودي يتعامل مع الدين بوصفه ظاهرة إنسانية تاريخيّة في نشأتها وتطورها وانحلالها وزوالها مستبعداً كل وحي إلٰهي متعال على التاريخ. ولم يكن هذا الموقف إلّا صدى للتفسير الماركسي للدين لذلك نراه يكتفي بتحليله دون إخضاعه للفكر النقدي مما يدل على انخراطه فيه دون تحفظ.

وللتذكير نشير إلى أن الموقف الماركسي من الدين يتمثل في التأكيد على أن للدين جذراً معرفيّاً وجذراً اجتماعياً، والجذران تاريخيان مما يعني أن الدين نتاج إنساني تاريخي: يقول ماركس: «إن الإنسان يصنع الدين وليس

الدين هو الذي يصنع الإنسان»[1] وبيان ذلك أن ماركس يحلل كل الظواهر والوقائع تحليلاً مادياً جدلياً وماديًا تاريخياً فهو يرى أن مختلف أشكال الوعي الإنساني ومختلف الظواهر الفكرية والروحية والسياسية لا يمكن تفسيرها إلّا بردّها إلى أسبابها وشروطها الاجتماعية. فالناس من خلال علاقتهم بالطبيعة ومن خلال علاقاتهم الاجتماعية، أي من خلال العمل والممارسة، ينتجون أفكارهم ومعتقداتهم فليس الدين إذن سوى انعكاس للواقع الاقتصادي والاجتماعي، لذا لا يمكننا وفق هذا المنظور إثبات تاريخ للدين أو للفلسفة أو للفن لأن هذه الظواهر لا تاريخ لها ولا استقلال لها وهي مجرد نتاج.

ويتمثل الجذر المعرفي للدين في سعي الإنسان البدائي إلى فهم القوى الطبيعية، ولكن نظراً لافتقاره للوسائل المعرفية الكفيلة بتقديم تفسير مطابق لحقيقة هذه القوى فإنّ هذه الأخيرة تنعكس في دماغه بصورة وهميّة. يقول انجلز: ليس كل دين سوى الانعكاس الواهم في دماغ البشر، للقوى الخارجيّة التي تسيطر على وجودهم اليومي، هذا الانعكاس الذي تتخذ فيه القوى الأرضية شكل قوى فوق أرضية[2]. هكذا نشأت الاشكال البدائية للدين على صورة أساطير تشخص هذه القوى بطرق مختلفة ومتنوعة. ومن ضمنها نجد تلك الديانات الشرقية الهندية والفارسية والصينية التي تقدم لتلك الشعوب تفسيرات وهميّة للظواهر الطبيعية.

وأمّا الجذر الاجتماعي للدين فيتمثل في نظر أنجلز في ظهور النظام الطبقي للمجتمع وما نتج عنه من استغلال الإنسان للإنسان. هنا هيمنت قوى اجتماعية على أغلبية مسحوقة فانضافت إلى القوى الطبيعية وأصبح ينظر إليها كقوى تتصف بالغرابة والتعالي مما دفع تلك الجموع المضطهدة إلى الرهبة منها وتقديسها وتقديم كل مراسم الطاعة والخضوع فالتقديس الديني البدائي هو في نظر الماركسية ناشيء عن الجهل والعجز وعن سعي الإنسان إلى تفسير

(1) ماركس: مقدمة كتاب «نقد فلسفة الحقوق عند هيجل». وقد ورد هذا النص في كتاب «حول الدين» لماركس وانجلز، ص 33.

(2) أنجلز: ضدّ دوهرنغ، في كتاب «حول الدين» ص 112.

المرئي باللامرئي وإرجاع الظواهر إلى علل غيبيّة تسكنها وتحركها[3].

ولمّا كانت الديانات تاريخية من حيث النشأة، فإنها ستكون تاريخية أيضاً من حيث التطور. وقد تجلت في أشكال كثيرة لم تكن الأساطير إلاّ صورتها البدائية. وقد اتبع الدين في تطوره تطور العقل الإنساني في إدراكه للواقع وتفسيره للعالم. فالعقل تطور من العيني إلى المجرد، كذلك الدين تطور من التجسيم إلى التجريد ومن التعدّد (تعدد الآلهة) إلى التوحيد (الإله الواحد). وبعد ما كانت الاساطير الدينية تحدثنا عن عالم مليء بالآلهة وأنصاف الآلهة وعن صراع الآلهة فيما بينها وتدخلها الاعتباطي في توجيه مجرى الأحداث، أصبحنا نجد أنفسنا أمام ديانات توحيدية ترجع الكون بكلّ ما فيه إلى إله واحد متحكم فيه.

ولم يكن هذا التفسير الديني التوحيدي ليرضي صاحب «النظرية المادية في المعرفة» لأنه تفسير يبقي على انفصال الفكر عن الواقع، لذلك نراه يماثل بينه وبين الفلسفة المثالية التي يراها ترتبط بلا انفصام بالدين. فلا فرق في نظره بين الفكرة المطلقة أو العقل الكلي لدى هيجل وبين إله المسيحية. فالإله في المسيحية خالق للكون ومدبر له، والفكرة المطلقة لدى هيجل هي بمثابة روح العالم أي المبدأ العقلي العام الذي يفسره، وفي الحالتين يكون الإنسان منشطراً ومغترباً عن ذاته. فهو في الواقع يعيش التناقض والتعاسة والشقاء ولكنه يتوهم بوجدانه أنه يحيا حياة إنسانية نوعية مع الله والمسيح أو اثناء تأمله الفلسفي. هذا الانشطار هو الذي يميّز حياة الإنسان في الفلسفة الهيجلية التي حلت تناقضات الواقع على مستوى العقل والتأمل النظري، أو في المسيحية التي تقدم للإنسان تعويضاً وهميّاً عن تعاسته الواقعية[4].

---

(3) R. Garaudy: L'EGLISE, le communisme et les chrétiens, p 215.

وقد قدّم هنا تفسيراً مادياً تاريخياً لنشأة المسيحية التي هيأت لها ظروف حيث كان الناس يعيشون مناخاً تسوده فكرة نهاية العالم فهم ينتظرون المخلص الذي تمثل في المسيح الذي هو مجرد تعبير عن صدى أمنيات الناس المقهورين آنذاك.

(4) المرجع السابق، ص 222، وانظر أيضاً: La pensée de Hegel, P 13.

وإذا كـانت الديـانات تعبـر عن مـراتب مختلفـة من مـراتب نمـو الفكـر البشري وتطور الممارسة الاقتصادية والاجتمـاعية، فـإن هذا يقـودنا حتمـاً إلى التساؤل عن مصيرها وخلودها. فهل الدين ملازم للإنسان أم سيزول؟

يجيب غارودي بكلّ وضوح: «لسنا إذن نقول بسرمـدية الـدين» ولكن ما هي شروط زوال الدين؟ الإجابة ينقلهـا هنا من كتـاب رأس المال حيث يقـول مـاركس في بـاب متعلّق بتـطور الإنتـاج الـرأسمـالي: «وبصـورة عـامـة فـإن الانعكـاس الـديني للعـالم الـواقعي لا يمكن أن يـزول إلّا حين تقـدّم شـروط العمـل والحياة العمليّـة للإنسـان علاقـات شفافـة وعقـلانيـة مـع النـاس ومـع الطبيعة»[5] وتتمثل هذه العلاقات الشفافة والعقلانية في تفسيـر علمي وعقلاني للظواهـر الطبيعيـة وفي السيطرة الفعليّـة من جانب كـلّ أفـراد المجتمـع وكـلّ العمّال على وسائل الإنتاج. وبعبارة أخرى كـان لا بدّ أن تـزول شروط ظهـور الـدّين حتّى تزول مبـررات استمراره. وبـالتالي سـوف يمـوت الـدين «الميتـة الطبيعية المكتوبة له» على حدّ تعبير أنجلز[6].

ومن هنا نرى أنّ غارودي، في هذه النصـوص، درس الدين على ضـوء المنهج المادي الجـدلي الذي يعتبـر الدين ظـاهرة اجتمـاعية غيـر منفصلة عن سياقها التاريخي الذي تحدد مساره قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، ونستنتج أنّه ظلّ ملتزماً بهذا الافق المنهجي والمذهبي أي إنّه ماركس يكرّر نفسه، ماركس الذي يقول على لسان غارودي أو غارودي الذي يقول بهدي من ماركس: «إنّ الاديان تولد وتعيش وتموت في ظروف تاريخية محددة»[7].

ولكن هل سيلتزم صاحب «وعود الإسلام» بهذا الافق النظري في تفسير تاريخية الدين؟

(5) مـاركس وأنجلز: حـول الـدين، ص 104. وانـظر أيضـاً L'Eglise, le communisme et les chrétiens, p 227.

(6) أنجلز: ضد دوهرنغ، في كتاب حول الدين، ص 114.

(7) L'Eglise, le communise et les chrétiens, p 209-213.

يحاول غارودي في هذا الكتاب مقاربة الإسلام بطريقة مغايرة لتلك التي اعتمدها في كتاباته السابقة. وهو تغيّر يفسّره تطوّر موقفه الفلسفي والديني. ذلك أنّه كان في كتاباته الاولى وثوقياً ودغمائياً على حدّ تعبيره أي إنّه مرّ بمرحلة «سابقة للتفكير النقدي» ثمّ نراه يفتح أفكاره للشك المحرر والروح النقدية التي تعتبر أبرز خاصيات الفكر الفلسفي. والملاحظ أنه ألف هذا الكتاب قبل إعلان إسلامه مما يعني أنّه كتبه بعقليّة الباحث النّاقد لا بعقليّة المؤمن الملتزم، وألفه بروح الاستكشاف لحقل جديد لا بروح التبرير والدفاع.

ومنذ البداية نراه يطرح قضية المنهج فيقول: «إن ولادة الإسلام وانتشاره يطرحان مشكلة نوعية»(8). وفي كلمة «نوعية» إشارة إلى الخصوصية والتفرّد وعدم إمكانية المماثلة والقياس وإلى استحالة الإسقاط وامتناع كل الاحكام المسبقة. ومعنى ذلك أنّه ينبغي على الباحث التسلّح بأدوات جديدة في الفهم والتحليل والتفسير «فترسانة التفسيرات الاقتصادية والجغراسياسية (géopolitiques) والعسكرية والدبلوماسية وغيرها قاصرة عن فهم هذه المسألة واستيعابها»(9) والمقصود هنا التفسيرات الغربيّة.

وفي رأي غارودي، يعتبر من قبيل العبث القول بأنّ الإسلام ظهر نتيجة تمازج بين ديانات ولقاء بين ثقافات حصل في مكة والمدينة. والقائلون بهذا التفسير يرون أن الجزيرة العربية تقع في ملتقى طرق تجارية تربط بين الشرق والغرب، بين آسيا وأوروبا وإفريقيا، فكان الإسلام إذن حصيلة هذا اللقاء أي وافداً من أوروبا وإفريقيا وبعض مناطق آسيا. وهذا التفسير خاطىء في تصور غارودي لأن التاريخ يؤكد لنا عكس ذلك. فعلى امتداد قرون، ظلّت العقيدة الإسلامية تنتشر من مكة والمدينة والجزيرة العربية في اتجاه القارات الثلاث، من الهند حتى اسبانيا وآسيا الوسطى حتى إفريقيا الوسطى، وليس العكس.

(8) Promesses de L'Islam p 23.

(9) المرجع السابق، ص 24.

فمن الخطأ إذن تفسير هذه المشكلة ضمن حدود العوامل الجغرافية والسياسية.

وبالمثل لا يمكن تفسيرها بمقولة التفوّق العسكري لأن العرب لم يكونوا يملكون آنذاك أسلحة كبلاد فارس وبيزنطة تمكنهم من فرض سيطرتهم السياسية والعسكرية وديانتهم على الشعوب الاخرى بذلك الامتداد وبتلك السرعة.

ثمّ يبيّن غارودي بكل وضوح أن المقولة الماركسية التي تبحث في الاسباب الاقتصادية والاجتماعية وفي الصراع الطبقي عن محرك للتاريخ وعن جذور للدين تبقى مجرد «فرضيّة جزئية ماسخة»[10] وبالتالي عاجزة عن تفسير ظهور الإسلام وانتشاره ضمن تصورها المادي التاريخي.

وعلى الجملة فإنّه يتعذر فهم هذه «المشكلة النوعيّة» من خلال قوالب الفلسفة الغربية الوضعيّة والماركسيّة لأنها كلّها تفسيرات غير مطابقة لحقيقة الموضوع. غير أنّ هذا العجز لا يدعونا إلى الامتناع عن محاولة التفسير ولا إلى الاكتفاء بالقول بأن الإسلام حقيقة متعالية غير قابلة للتحديد. ولذلك يدعونا غارودي إلى اعتماد منهج آخر في الفهم والتفسير يتمثل في الرجوع إلى الإسلام نفسه واستكشافه من الداخل: «إنّ مشكلة بعثة النبي وانتصاره في الجزيرة العربية (. . .) يستحيل فهمها دون التعرف في المقام الأول على رسالة الإسلام النوعية»[11]. ولكن ما معنى التفسير من الداخل؟ وكيف نتعرف على رسالة الإسلام؟

إنّ ذلك لا يعني ولا يشترط أن يكون الباحث مؤمناً وملتزماً بالإسلام، ولكنه من جهة أخرى يشترط عدم إنكاره مبدئياً وبصورة مسبقة. بل يعني مساءلة الإسلام في نصوصه وخاصياته مع الإيمان بإمكانية الوحي والتعالي.

(10) المرجع السابق، ص 23.
(11) المرجع السابق، ص 24.

وينتج عن هذا أن يكون للباحث فكر مفتوح وحرّ لا ينطلق من إيمان مسبّق ولا من إنكار مسبق بل يترك أمر إثبات الوحي أو نفيه إلى ما بعد البحث وما لم نؤمن بذلك فإننا نمنع عن أنفسنا إمكانية فهم الإسلام. والدليل على ذلك أن التفسيرات الغربية الوضعية والماركسية لا تؤمن إلّا بالإنسان والطبيعة وتنكر أي تعال إلهي وبالتالي تظل جميع مقولاتها ومناهجها قاصرة عن استيعاب هذا البعد في مختلف مستوياته الدينية والجمالية والسياسية.

ويمكن القول إن ترسانة هذه المناهج حاولت اعتماد طرائق دقيقة وصارمة لا تبحث إلّا في ما هو محدّد أو قابل للتحديد الموضوعي على حد تعبير كلود برنار. ووفق هذا المنظور لا يمكن لهذه المناهج فهم الوحي ودراسة الاديان كما لا يمكنها تصوّر المستقبل إلّا قياساً على الماضي أو الحاضر ولا تستطيع تفسير تلك الأحداث التي تكون في قطيعة مع الماضي والحاضر، ونعني بالقطيعة هنا الثورة الجذرية التي قد تحصل في تاريخ الأفراد أو الجماعات. وفي هذا الإطار يطرح غارودي قضية ظهور الإسلام وانتشاره كما طرح من قبل مسألة حياة المسيح بوصفها حياة ربانية لا يمكن اكتشاف حقيقتها ما لم نؤمن بهذا البعد المتعالي في الإنسان والتاريخ[12].

والتفسير من الداخل يعني في المقام الثاني التعرف على الإسلام نفسه من خلال نصوصه ومعتقداته وتعاليمه ومن خلال آثار الإيمان في الحياة لأن مثل هذا الاسلوب سيمكننا من معرفة حضارة الإسلام ودولته وعلومه وفنونه وبالتالي من دراسته كما هو وكما تجلّى في الواقع التاريخي لا دراسته انطلاقاً من تصوراتنا المسبقة. وقد خصص غارودي عديد الدراسات في هذا المجال مركزاً بشكل خاص على التجارب الذاتية للمؤمنين وعلى التجارب الصوفية نظراً لما تميزت به من أسلوب خاص في المعرفة والسلوك.

وهنا نتساءل: ألا تقودنا هذه الطريقة في التفسير إلى ضرب من ضروب

(12) يمكن الرجوع إلى نص المقال الذي كتبه غارودي سنة 1969 جواباً عن سؤال «من هو المسيح في نظرك». (Pour vous qui est Jésus Christ?) انظر: Mon tour du siècle. pp 228-230

المعالجة الفلسفية والاخلاقية والصوفية لهذه القضية التاريخية؟ وهل تتوافق مع شروط الدراسة الموضوعية العلمية أم تتنافى معها؟

لقد حرصت العلوم الطبيعية، ومن بعدها علوم الإنسان، على فصل الذات عن الموضوع واعتبرت ذلك شرطاً لإمكانية تأسيس دراسة علمية. ولمّا كانت العلوم الإنسانية دراسات تتوحد فيها الذات مع الموضوع على حدّ تعبير جان بياجيه، فقد عمل علماء الإنسان على حلّ هذه المشكلة الإبستمولوجية بطريقتين: الأولى تتمثل في بناء الموضوع بناء علميّاً أي تحديد الظاهرة الإنسانية بشكل يجعل منها ظاهرة علمية قابلة للتحديد والملاحظة الخارجية والقياس، وتتمثل الطريقة الثانية في اعتماد منهجية موضوعية تمكننا من إخضاع النتائج لمبدأ التحقق والنفي والإثبات.

ويرى غارودي أنه هذه المناهج تقوم على مسلّمات فلسفية علموية (Scientiste) تنفي التعالي وتنكر التفكير في الغايات وتقصي الذاتية من الموضوع. ولكن الظاهرة الإنسانية ـ وهنا الظاهرة الدينية ـ لا تقبل مثل هذه المسلمات لأنها تتضمن إبعاد التعالي والغائية والذاتية. ولئن كان العقل الغربي قد ركز اهتمامه منذ عصر النهضة الأوروبية على الأسباب والشروط المحددة لحدوث الظواهر وأعرض عن بقية المباحث، فإنما كان ذلك نتيجة «لانفصال الفلسفة الغربية عن الحياة»[13] بدعوى فهم علموي للعلم والموضوعية[14] بينما «في التاريخ الإنساني بأتمّ معانيه تقوم الغايات بدور المحرّك مثلما تقوم الأسباب»[15]. وإذا نحن أهملنا هذا البعد الغائي فإننا نكون قد استسلمنا لموضوعية موهومة وجافة وإلى مقولات عقل أدواتي يرجع

---

(13) Biographie du 20 e siècle, pp 35-57.

(14) في نقده للعلموية والوضعية انظر مثلاً: Biographie du 20 e siècle, pp 144-157.
Appel aux vivants, pp 41-51.

(15) Promesses de L'Islam, p 24.

من سبب إلى سبب ولا يرتقي من غاية إلى غاية. لذا ينبغي أن يضاف التفسير بالغايات إلى التفسير بالأسباب وهو أمر تقتضيه خصوصية الظاهرة الإنسانية عامة والدينية خاصة.

وهنا تتخذ دراسة غارودي للدين طابعاً فلسفياً، ولا نقول ذلك استنقاصاً لعلميتها وإنما إقراراً منّا بأنّها قد تكون أقرب إلى «الموضوعية» من دراسات ماركس أو دركايم أو ليفي بروهل وغيرهم ممن طبقوا مناهج «موضوعية وعلمية» بينما ظلّوا صامتين بوعي أو بدون وعي عن المستندات السرية والضمنيات التي تتأسس عليها مشاريعهم ومناهجهم.

إنّنا نرى أن من شروط الموضوعية استلهام المنهاج من طبيعة الموضوع أي من خصوصيات الحقل الذي يشكّل مجال بحثنا، وليس من الموضوعية تطبيق نفس المنهاج - في روحه وقواعده ووسائله أو حتى بكيفية معدّلة مع الحفاظ على جوهره - على مواضيع مختلفة فيما بينها اختلافاً نوعياً لأننا في هذه الحالة نكون قد «أسقطنا» منهاجاً معيّناً ينطبق في مجال معيّن على مجال آخر مختلف. و «الإسقاط» مبرّر كاف لنفي الموضوعيّة والعلمية حتى لو كان هذا المنهاج الذي اعتمدناه موضوعياً وعلمياً.

كما لا نرى من شروط الموضوعية استبعاد الغائية والتعالي. صحيح أن الغائية تفسير فلسفي وأخلاقي في جلّ الاحيان وبالتالي لا نقدر على التحقّق منه تجريبياً ولكننا نرى أنّها خاصية متأصلة في الظاهرة الإنسانية مما يعني أن استبعادها أو نفيها اختزال لموضوع البحث وابتعاد عنه وانعطاف عن الموضوعية. فالإنسان تحركه الغايات بالإضافة إلى الأسباب والظروف الاجتماعية والتاريخية. والتاريخ مجال لتحقيق هذه الغايات، ولا يمكننا نفي الغائية عن السلوك الديني والإيمان الديني. فالمؤمن متوجه دائماً نحو غاية متعالية تتجاوز ما هو معطى وآني. ولا يمكن تفسير التاريخ بالرجوع إلى الأسباب الواقعية فحسب بل ينبغي الإقرار بإمكانية الإبداع والتجديد والتنوع

والتحرر من الحتميات. صحيح أنّنا لا نصنع تاريخنا بشكل تعسفي واعتباطيّ غير مشروط بالماضي، ولكن صحيح أيضاً أنّنا نصنع تاريخنا بقدر من التحرر والإبداع.

هنا تتداخل الأبعاد الذاتية والموضوعية، المتعالية والواقعية لتجعل من الدين أكثر من «ظاهرة» بالمدلول السوسيولوجي للكلمة، ويصبح الدين حقيقة إنسانية، بل خاصية إنسانية مميّزة.

وكما هو بيّن فقد تجاوز غارودي هنا الأفق المادي التاريخي الذي تتبناه الماركسية، وتجاوز تفسير المذهب الاجتماعي (دركايم) للظاهرة الدينية، ولم يمنح ثقته للتفسير الوضعي العلموي الذي قدمه أوغيست كونت والقائل بأن الدين يمثل الحالة البدائية التي عرفها الفكر البشري خلال مسيرته التصاعدية في البحث عن الحقيقة. فلم تعد الظروف الاقتصادية والسياسية كافية وحدها لتفسير مسألة ظهور الإسلام وانتشاره ولم يعد بإمكان المناهج المادية الوضعية الانطباق على هذا الموضوع وبلوغ معارف خصبة وثرية.

إنّ الإسلام في رأي غارودي ـ المتجاوز لأفق القراءة المادية التاريخية ـ وحي إلهي منزل ولم يكن نتاجاً بشرياً تاريخياً. وانتشاره كان نتيجة لما تضمنه من عقائد وتعاليم واضحة ومستجيبة لما في النفس الإنسانية من تطلع إلى تفسير الوجود ورغبة في الاتصال بالله، لا نتيجة عوامل اقتصادية وعسكرية. وقد تبيّن لنا ما في هذا التفسير من تداخل بين العلمي والفلسفي والذاتي والموضوعي، وما يتضمنه من اختلاف وتميّز وبعد نقدي حيال بقية المناهج.

والسبب الأول الذي يقف وراء هذا التميّز والخصوصية يعود كما رأينا إلى طبيعة تحديد غارودي لموضوع الدين وهو تحديد لم يختزل الدين في بعض أبعاده الظاهرية التاريخية والاقتصادية والاجتماعية وإنّما فتح باب الإمكان للوحي والتعالي والذاتية.

وفي رأينا أن هناك سبباً ثانياً يفسّر لنا هذه الخصوصية وهو متعلّق بنوعية الغرض أو الهدف الذي كان يقود غارودي إلى مثل هذه الدراسة للدين في التاريخ. فما هو هذا الغرض وما وجه خصوصيته؟

خلافاً للدراسات الانتروبولوجية والسوسيولوجية التي تعود إلى التاريخ لتفهم الحاضر، وتحلّل التاريخ الروحي للشعوب لتقف على تطور الثقافات وعلى المراحل التي قطعتها في طريقها من «التوحش» إلى «التمدن»، وخلافاً للغرض الاستعماري الهيمني لبعضها، نرى غارودي يخط لنفسه وجهة مميزة، معرفية وعملية فهو لا يدرس الدين من حيث هو آثار تاريخية موجودة في المتاحف بدافع الاستطلاع التاريخي أو الوقوف على أطلال الماضي ورسومه المندرسة أو لغاية تمجيد منجزات الأسلاف، لأن مثل هذا التاريخ يبقى في نهاية التحليل «تاريخ أموات». فما هو غرضه المقصود إذن؟

يجيب غارودي: «المقصود هو أن نعيد إلى ذاكرة الناس والشعوب أولئك الذين كشفوا عن إمكانيات جديدة»[16]. ومعنى هذا أن نذكر الإنسان المعاصر بالأنبياء والشهداء الذين بشروا بالديانات وأنجزوا الثورات أي بأولئك الذين ساهموا في توجيه التاريخ وقيادته. لذلك لا يوجد في رأي غارودي إلا تاريخ واحد للبشر «هو تاريخ فتوحات العبقرية البشرية» وهو تاريخ الأديان والثورات[17].

والإطار العام الذي يستوعب هذه الدراسة لتاريخ الأديان هو إطار البحث عن حلّ لمشكلات الحضارة الغربية: «إنّنا نبحث عن بديل لنموذجنا الغربي في النمو الأعمى ونريد اكتشاف طريقة أغنى للحياة. فنحن بحاجة من أجل ذلك إلى الكشف من جديد عن الاختيارات التي أجريت في حضارات أخرى وقارات أخرى ومن قبل شعوب أخرى تصورت وعاشت علاقات أخرى

(16) Appel aux vivants, p 64.

(17) المرجع السابق. ص 64.

بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والإلهي»[18].

فدراسة تاريخ الأديان هي إذن دراسة لخصائصها وإسهاماتها في صنع تاريخ إنساني يكون فيه الإنسان مبدعاً وخلاقاً. وهي دراسة تمكّننا من الحوار مع الآخر والاستفادة منه لا بهدف استغلاله والهيمنة عليه، كما هو شأن بعض الدراسات الاجتماعية والانتروبولوجية ذات النزعة الاستعمارية[19]، وإنما بهدف التكامل معه لأنّ الآخر هو ما ينقصني كي أكون إنسانياً بأتّم معنى الكلمة[20].

ويذكرنا هذا التوجه الذي رسمه غارودي بالفيلسوف الفرنسي «روني غينون»[21] الذي رجع الآخر إلى تاريخ الأديان وحكم الشعوب الشرقية باحثاً عما يميزها عن فلسفات الغرب المعاصر وعما يمكن أن تقدمه من علاج وحلول وبدائل للتغلب على الأزمة الشاملة التي يعيشها الغرب الحديث[22].

إذن، ضمن هذا الإطار، ووفق هذه المنهجية، وبهذه الروح، درس غارودي الدين في التاريخ. وسنحاول في هذا المجال تحليل بعض رؤاه

---

(18) المرجع السابق، ص 64-65.

(19) حول هذه النقطة يمكن الرّجوع إلى كتاب محمد وقيدي: «العلوم الإنسانية والإيديولوجيا»، ص 174 وما بعدها.

(20) Appel aux vivants, p 65.

(21) روني غينون «RENÉ Guénon» (1886-1951) فيلسوف فرنسي كانت له معرفة معمقة بمختلف التيارات والحركات الروحية والصوفية الهندية والإسلامية. تحول إلى القاهرة سنة 1930 واستقر بها حتى وفاته، وقد اختار طريق التصوّف.

(22) من أهمّ مؤلفاته في هذا المجال:

L'introduction générale à l'étude des doctrines hindoues (1921).

Orient et Occident (1924).

La crise du monde moderne (1927).

La Symbolisme de la Croix (1931).

La Métaphysique Orientale (1939).

Le règne de la quantité et les signes des temps (1945).

ومواقفه من مسألة ظهور الأديان وتطورها وأهم إضافتها في التاريخ والتي يمكن الإفـادة منها في حـل مشكلات الحـاضر. وسنـركـز على نـوعين متميـزين من الديانات:

- الديانات أو المذاهب الروحية الشرقية كالبوذية والطاوية وغيرها..

- والـديـانـات التي تستنـد إلى وحي وكتــاب كـاليهــودية والمسيحيــة والإسلام.

الفصل الثاني

الدِّيانَات الشرقيَّة القَدِيمَة في التاريخ

المقصود بالديانات الشرقية القديمة مجموع المذاهب والفلسفات الروحية التي أسسها بعض الحكماء في الصين والهند وبلاد فارس ومصر وغيرها. فهي إذن ديانات أو فلسفات إنسانية من حيث المصدر. ولا يخوض غارودي في مسألة التصنيف ولا يطرح القضية على النحو الذي طرحها عليه بعض مؤرخي الأديان وعلماء الاجتماع أمثال دركايم وليفي بروهل، ولم يهتم كثيراً بتسمية هذه المذاهب لذلك نراه يتحدث عنها أحياناً بوصفها ديانات، وأحياناً أخرى بوصفها حكماً أو حركات روحية. ولكنّنا مع ذلك نراه حريصاً على التأكيد على مصدرها الإنساني الاجتماعي تمييزاً لها عن الديانات التي أوحى بها اللّه على الأنبياء[1].

ولا نهدف هنا إلى تقديم دراسة تحليلية مفصلة لكل هذه الديانات بل سنكتفي باستخلاص أهم مميزاتها وأوجه إفادتها في المساهمة في حل قضايانا المعاصرة.

* أولى غارودي عناية خاصة بظهور هذه الديانات وظروف نشأتها. فهي على اختلاف عصورها لا تولد في السياق التاريخي العادي وإنما «غالباً ما

---

(1) Appel aux vivants, p 148.

تـولـد في لحـظة كسـر أو انفصـام (moment de fracture) في التـاريـخ أي في عصور الاضطرابات»[2].

نفهم من هذا أنها نوع من الاستجابـة لتحديـات الواقـع بالمفهـوم الذي يعطيه «توينبي» لهذه الكلمة. والقول بأنها استجابة للواقـع لا يعني أنّها مجـرّد انعكاس له، فهذه الدّيانات ليست صـورة للواقع القـائم وهي على العكس من ذلك تعبير عن حاجة يتطلبها الواقع. ولكن لتوفير هذه الحاجة لا بدّ من لحـظة سلب ونفي للواقع أي لا بد من رفض وتغيير وإبداع وتجاوز، لماذا؟ لأنه في مثل هذه الحالات «لا يكون التحول الحقيقي ممكناً إلاّ بمبادرة خلاقة قادرة على تجاوز أعمق التناقضات والتغلب عليها»[3]. ويوضح غارودي ذلك بأمثلة الديانتين الطاوية في الصين والبوذية في الهند.

فقد ظهرت الطاوية (Taoisme) في فترة تميزت بأزمة تـاريخية في صلب النظام الاقتصادي والاجتمـاعي التقليدي وبفـوضى سياسيـة مما أدى إلى قيـام حركتين متناقضتين، الأولى محافظة ويمثلها كونفشيـوس (Conficius)، والثانيـة تجديدية ويمثلها لاوتسو (Lao Tseu) وهي تدعو إلى قبول قيم جـديدة منـاهضة للنظام الموروث.

أما البوذية (Bouddhisme) فقد ظهرت هي الأخرى كرد فعل ضد التحجر الذي اتسمت به الديانـة البراهمـانية الهنـدوسية السـائدة آنـذاك وضد التسيّب الـذي أصاب البـراهمـانيين فـراحـوا يبحثـون عن تحقيق شهـواتهم في جمـع الثروات والأموال بدل إخلاص التوجه نحـو الإلهي ومعرفتـه والاتحاد معـه[4]. وبالتالي فقد كان الزعيم الروحي «بوذا» يقوم بـدور المصلح الدّيني والسيـاسي الـذي يكشف عن علل الكهنـوت ومـرض السلطة والجـري وراء الشهـوات. ويشبّه غارودي هذا الإصلاح بالإصلاح الديني الذي قام به مارتن لوثر (Martin luther) فيما بعد مع المسيحية.

---

(2) المرجع السابق، ص 141.
(3) المرجع السابق، ص 141.
(4) المرجع السابق، ص 117.

ولو أجرينا مقارنة سريعة بين غارودي ودركايم وماركس حول هذه النقطة فإننا سنقف على بعض الاتفاق والاختلاف. ذلك أنّ دركايم يرى هو الآخر أن الديانات البدائية تظهر في لحظات مميّزة في التاريخ وهي لحظات الغليان الاجتماعي التي تستدعي خلق آلهة جديدة تستجيب لمتطلبات المجتمع، ولكن المجتمع هو الذي يخلق هذه الآلهة لا الأفراد. فالمجتمع إذن هو الذي ينصب نفسه إلهاً(5). وحاجات المجتمع يستجيب لها المجتمع بخلق الآلهة والرموز المقدسة. وهو يشير هنا إلى تلك العقائد الطوطمية (Totémisme) التي تصطنع رموزاً حيوانية أو نباتية يقدسها كل أفراد القبيلة أو العشيرة. والطوطم رمز مقدّس يميّز القبيلة ويحميها وتدور حوله عاداتها وطقوسها وقوانينها الاجتماعية والدينية فالمسألة إذن هي مسألة «ضمير جمعي» بتعبير دركايم، والضمير الجمعي هو مصدر كل الأفكار الدينية البدائية والمتطورة. وهذا خلافاً لغارودي الذي يقر للأفراد والحكماء والعارفين بدور هام في تفسير ظهور الدين.

ومن ناحية أخرى نرى غارودي يلتقي مع ماركس في ربطه لنشأة الدين بالسياق الاجتماعي والتاريخي ولكنه يختلف معه حين يرى أن الدين ليس مجرد انعكاس للواقع ولا حتى مجرد احتجاج عليه، بل هو رفض وإبداع وثورة وإصلاح للأوضاع القائمة. فقد رأينا كيف كانت البوذية والطاوية محاولتين إصلاحيتين تعملان على تغيير الواقع. ولكن ذلك يبقى أمراً نسبياً ومحدوداً ولا يمكن إطلاقه على كل الدّيانات فقد كان بعضها محافظاً كما قال غارودي.

* بالإضافة إلى هذه الملاحظات حول ظهور هذه الديانات، يركز غارودي على الخاصية العامة المميّزة لها عن الدّيانات الكتابية، وهي أنّها تنتمي إلى تيار غنوصي. و«الغنوص» (Gnose) كلمة ذات أصل يوناني معناها المعرفة غير أنّها تعني في الاصطلاح الفلسفي معرفة من نوع خاص هو

(5) E.Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, p 305.

«التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا أو هو تذوّق تلك المعارف تذوقاً مباشراً بأن تلقى في النفس إلقاء»[6].

فالغنوص هي إذن تجربة روحية دينية وفلسفية غايتها معرفة المطلق واللانهائي معرفة مباشرة. ويختلف ذلك المطلق باختلاف الديانات. فهناك الطاو (Tao) إله الطاوية. وكلمة «طاو» تعني الطريق والسبيل، الطريق إلى الفضيلة الأخلاقية والقناعة النفسية، وتعني أيضاً مصدر الحياة والمبدأ العام للوجود أي الأساس الذي يوجه الكون ويمنحه الحركة والنظام. وهناك البراهمان (Brahman) في الهندوسية وهو واهب الحياة وينبوع الوجود. وهناك أوزيريس (Osiris) الذي هو اسم إله مصري وهو إله الموتى والأحياء. . .

فالأمر يتعلق إذن بتيار غنوصي يبدأ من مبادرة إنسانية «صاعدة» إلى الإله[7] بخلاف الوحي الإلهي الذي يعتبر حركة «نازلة» من الله إلى الإنسان. ولكن ما هي طبيعة المعرفة الغنوصية في هذه الدّيانات؟

يرى غارودي أن هدف هذه المعرفة هو «الاتحاد» (Union) مع الكل، مع الإله والطبيعة. والاتحاد يعني التماهي (identification) والاتصال بين الإنساني والإلهي، بين النهائي واللانهائي، وبين الزمن والأبدية[8]. فلا مجال إذن لانفصال أو قطيعة أنطولوجية أو معرفية بين الذات والموضوع ولا مجال لأي شكل من أشكال الثنائية. فلا يوجد إلّا «الكل»، ولا توجد الكائنات إلّا به وفي إطاره ولا معنى لها بدونه.

والإنسان من هذا المنظور جزء من الطبيعة لا ينفصل عنها ولا يوجد تعارض ولا صراع بينهما. ففي الطاوية « جميع الكائنات وأنا شيء واحد في الأصل»[9]. وفي الهندوسية هناك البحر الذي يمثل الكلّ، والكائنات لا تمثل

---

(6) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جزء 1، ص 186.

(7) Appel aux vivants, p 148.

(8) المرجع السابق، ص 148.

(9) المرجع السابق، ص 126.

إلاّ موجات من أمواجه. بيـن إذن أنّ هذا النوع من المعرفة ينتهي إلى القـول بوحدة الوجود، ففي المعتقدات والتقاليـد الهنديـة يبدو الإلـه داخل الإنسـان. فالأنا الفردية «وهم» لأن «الأنا الحقيقة هي الإلهي»[10] وعنـدئذ يـدرك الإنسان أن «الكلّ» في ذاته وأنّه في الكلّ.

وإذا كان هدف المعـرفة الغنـوصية يتمثـل في الاتحاد بـالكلّ فـإنّ ذلك سينعكس على طـريقة اكتسـابها. فـالمعرفـة من هذا المنـظور تصبـح اتصـالاً ومشـاركة وحـدساً أي إدراكـاً مباشـراً دون وسائط. وهـذا النّمط من المعـرفـة الذوقية أو العرفان يتعارض مع النمط العقلي الاستدلالي الذي ينتقـل متدرجـاً من المقدّمات إلى النتائج عبر البراهين، كما يختلف عن المعرفـة الاستقرائيـة التجـريبية التي تبـدأ بتصفح الجـزئيات والحسيّـات لتستنتج منهـا حقائق عـامة ومجردة.

ولكن مـا هي شروط تحقق هـذه المعرفـة؟ هنا يشيـر غارودي إلى ميـزة أسـاسية في هـذه الدّيـانات وهي أنّهـا تجـارب «تبـدأ بتـربيـة سلبيـة»[11] على المستويين المعرفي والعملي:

أمّا على المستوى المعرفي فتتمثل هذه التربيـة السلبية في «الـلامعرفـة» (le non-savoir). والـلامعـرفــة لا تعني الجهـل وإنّمـــا تعني رفض المعـرفــة الاستـدلالية التي تصـطنع كلمـات ومفاهيم مجـردة «تحبس الأشيـاء وتعـزلهـا وتجزئها إلى حدّ أنها لا تمدنا إلاّ بنظرات جزئيـة أي خاطئـة عن الحقيقة»[12]. والـلامعرفـة هي الوعي بـأن الحقيقـة العميقـة لـلأشيـاء لا يمكن أن تـدركهـا الكلمات أو المفاهيم العقلية. فالطاو لا يمكن معرفته إلاّ بطريقة سلبية، الطاو الذي نسميه ليس الطاو الحقيقي. وهذه الطريقة السلبية تتمثل في إفراغ النفس

(10) غارودي: حوار الحضارات (تعريب عادل عوا)، ص 122.
(11) المرجع السابق، ص 122.
(12) Appel aux vivants, p 127.

من كلّ الرغبات «وينال الفراغ بصيام القلب وتجاوز رغبات الأنا»[13] ويتمّ ذلك عبر غوص وتأملات روحية ورياضات نفسية مستمرة.

وهنا يلتقي المستوى المعرفي بالمستوى العملي وتلتقي «اللامعرفة» بـ «اللافعل» (le non-agir). واللافعل لا يعني الجمود ولكنه يعني قطع العلائق والإشتراطات الخارجية ورفض الأفعال الواهمة والكاذبة مثل تكديس الثروات والجري وراء السلطة وإشباع الشهوات. فكلّ هذه الأفعال تؤثر سلباً على الإنسان وتمنعه من بلوغ حقيقة «الكل». ونصوص البوذية حافلة بالإشارات إلى هذه التربية السلبية. فـ «بوذا» اسم يدل على ذلك الإنسان الذي انتبه واستيقظ، وقد اعتبر نفسه وسيطاً بين الإنسان والإله فهو الذي يهدي السبيل ويرشد إلى الطريق. ولكن ما هي الطريق؟

يقول بوذا معرفاً حقيقة الألم: «الولادة ألم، الشيخوخة ألم، المرض ألم، الموت ألم، الاتحاد مع من لا نحب ألم، فراق من نحب ألم، وباختصار كل الأشياء المرغوب فيها ألم». ثمّ يقول محدداً مصدر الألم: «إنّه التعطش إلى اللذة والرغبة فيها». فكيف يكون القضاء على الألم إذاً؟ «إطفاء هذا التعطش ممكن ولكن شريطة إعدام كل الرغبات والتخلص منها تماماً»[14]. وهذا السبيل كفيل بأن يؤدي بنا إلى ما تسميه البوذية بـ «النيرفانا» (Nirvana) التي تعني انطفاء الرغبات، وهو ما يسمح لنا بالاتحاد مع الكل وبلوغ حالة من السعادة والرضى والغبطة (Béatitude) أي حالة من التحرر النفسي والعملي بعيداً عن كلّ الضغوط.

هكذا إذن تحصل المعرفة، معرفة الذات ومعرفة الكلّ. فنحن نعرف ذاتنا من خلال معرفتنا للكلّ الذي يحوينا ونعرف الكل من خلال غوصنا في ذاتنا وإفراغ قلوبنا من كلّ العلائق والعوائق التي تمنعنا من إدراكه في كليّته.

---

(13) المرجع السابق، ص 128.

(14) Encyclopédie Universelle: Tome 4, article Religion, p 294.

فالتنسك والتزهد شرطان ضروريان للإحساس بالفراغ أولاً والملء ثانياً. والملء هنا يعني تجسد الإله في ذات الإنسان. فالإله في هذه الديانات موجود داخل الإنسان بدرجة أولى «إنّه الشرارة الإلهية الجاثمة دوماً في كلّ إنسان»[15].

وينبغي الإشارة هنا إلى أن هذه التربية السلبية لا تقود إلى الجمود والانسحاب من ساحات الفعل بل هي شرط لازم لكل فعل يريد أن يكون حقيقياً لا زائفاً. ففي أقدس الكتب الدينية الهندية «بهاغافاد ـ جيتا» (Bhagavad-Gita) نقرأ ما يلي: «ينبغي عدم إهمال العمل لأن العمل أفضل من اللاعمل» ولكن بشرط ألا يكون الدافع إلى العمل رغبة في جني ثماره: «عليك ألاّ تترقب من العمل ثروة ولا سلطاناً»[16]. فالعمل الحقيقي هو ذلك الذي لا يكون محكوماً بغاية السيطرة والتحكم ولا طامحاً إلى الملك أو اللذة. العمل الحقيقي هو التضحية وهو الذي تكون غايته الانسجام مع الكون ومع الآخرين، فهو إذن مسعى بريء من أية أثرة وأنانية.

* التربية السلبية في هذه التجارب الروحية والحركات الدينية تتضمن بعداً آخر يتجلّى على مستوى العلاقات الاجتماعية ويتمثل في نكران الأنانية والفردية. فكما أنّه لا يوجد إلاّ الكلّ ولا معنى للكائنات الفردية خارج علاقاتها به، كذلك يغدو الفرد المنعزل عن الآخرين وهماً. ومن هنا فالعلاقات الاجتماعية والسياسية بين البشر هي، على ضوء، هذه الديانات، إنسجام وتكامل، تضحية وإيثار بل يمكن القول إنّها شبيهة بما سيأتي في المسيحية من دعوة إلى الحب.

وينتج عن هذا التصوّر إدراك معين لمفاهيم الحرية والسلطة والثروة. فالحرية لا تكون بالانعزال عن الكلّ وعن الآخرين واعتبارهم أعداء وجحيماً وحدّاً لحريتنا الفردية، لأنّ الآخر شرط لحريتي بدل أن يكون حدّاً لها. كذلك

---

(15) حوار الحضارات، ص 122.

(16) المرجع السابق، ص 120.

لا تكون السلطة السياسية تعبيراً عن إرواء رغبات الأنا وتعطشها إلى الوصاية والتحكم وإنّما تكون رفضاً للعنف الفردي والمؤسساتي. وبالنسبة للثروة لا مجال للأنانية وتجميع الثروات لدى أفراد أو طبقات على حساب الآخرين بل ينبغي أن توجد علاقات تكامل.

من أجل ذلك يرى غارودي أن هذه الديانات كانت مصدر إلهام لبعض النضالات السياسية كما هو الشأن مع الزعيم غاندي الذي استلهم هذه العقائد الهندية ورفض العيش وفق قانون القوة وعاش وفق قانون الحقيقة. وقد كان يقول بخلاف ما هو سائد حالياً في الغرب من اتجاه جنوني في النمو: قد لا تقوم الحضارة على مضاعفة الحاجات وإكثارها، بل على العكس تقوم على تقليصها بوعي وإرادة... إنّ إرادة خلق عدد غير محدود من الحاجات من أجل العمل على تلبيتها فيما بعد ليس سوى تتبع ريح»[17].

نستنتج ممّا سبق أنّ هذه الديانات الشرقية القديمة تميّزت بطابع غنوصي يقول بالمعرفة المباشرة غير الانتقالية ويتعارض مع المعرفة العقلانية والاستقرائية، واختصت بأساليب مميّزة في المعرفة والعمل تمثلت في التربية السلبية وما تقتضيه من تزهد ورياضات روحية، واتسمت مواقفها بالدعوة إلى إقامة علاقات إنسانية لا تتأسس على العنف والسيطرة والفردية وإنّما على التضحية والإيثار والانسجام والتكامل. وبالإضافة إلى كل هذا نراها تظهر وتنمو في فترات الاضطراب والتأزم الاجتماعي والسياسي.

وما دام غارودي عاد إلى هذه الديانات بدافع البحث عن حلول لقضايانا المعاصرة، فإنّه استنتج حقيقة وهي أن ديانات الشرق تنطوي على تصور آخر للإنسان والطبيعة والإله مختلف جذرياً عن التصور السائد اليوم في حضارة الغرب وهو ما دفعه إلى دعوة الغربيين إلى إعادة اكتشافها والتأمل فيها لا من منطلق أنّها ديانات شعوب متوحشة وبدائية وإنّما من منطلق الحوار معها والتعلم منها. فقد تعود الغرب على اعتبار غير الغربيين «مرضى ينبغي

---

(17) المرجع السابق، ص 123.

عـلاجهم» أو ذوي نوايـا خبيثة يجب قمعهم[18]. أمّـا غارودي فيـدعو إلى «أن نتعلم الشيء الكثير من الحكمة الشرقية. . . فبإمكان غيـر الغربيين مسـاعدتنـا على الوعي بمحدودية رؤيتنا للعالم»[19].

وتتلخص هذه النقاط التي يمكن الاستفادة منها في:

ـ نبذ المفهوم الغربي السائد لعلاقات الإنسان بالطبيعة والقائم على دافع العداء والسيطرة، وإحلال الوحـدة محل الثنـائية والصـراع. فالغـرب الحديث أصبح يلوّث الطبيعة ويهدد الحياة بالفناء بخلاف هذه الديانات التي تـدعو إلى الانسجام بين الإنسان والطبيعة.

ـ إقـامة عـلاقات اجتمـاعيّة وسيـاسيّـة على أسـاس الانسجـام والمحبّـة والتكامل بدل الفرديّة والعنف السائدين في الغرب. فـاللافعـل، بإعـراضه عن الفعل الوهمي الكاذب «يكسر حلقـة العنف ويغيّر مفهـوم السلطة»[20] وينتزعنـا من «أنانا الصغيرة» ويتيح لنا تجاوز المشكـلات الزائفـة المطروحـة في الغرب بصدد موضوع الحرية. فالحرية الحقيقية تكمن في وعينا بالانتماء إلى الكلّ.

ـ الإسهـام الثالث الـذي يمكن للشرق القـديم تقديمـه لحل إشكـاليـات الحضـارة المعاصـرة يتمثل في ضـرورة ربط الوسـائـل بـالغـايـات. فـالغـرب الحديث، من خلال مجتمعات الاستهلاك، اتخـذ من النمو الأعمى إلهـاً خفياً دون التفكير في الغايـات والانضباط بقيم أخـلاقية وإنسـانية، أمّـا المجتمعات الشرقية القديمة فلم تكن تفصل في نظره بين الوسائل والغايـات ولـم تتخذ من الوسائل غايات.

ولكن ينبغي ألاّ ننسى من ناحية أخرى أنّ موقف غارودي لا يتلخص في هـذا النوع من التمجيـد لديـانات الشـرق، فقد ظلّ مدركـاً لحـدودهـا واعيـاً

---

(18) المرجع السابق، ص 127.

(19) المرجع السابق، ص 125-126.

(20) Appel aux vivants, p 129.

سلبياتها وامتـزاجها بعنـاصر من الخـرافة والسحـر والتنجيم[21]. ذلك أنّ هـذه الحركات عرفت في تاريخها سلسلة من الارتكاسات والانحطاطـات خصوصـاً عندما أصبحت كهنوتية تقدس الأشخاص وتؤلههم، ومتحجرة بل وداعية أحيـاناً إلى الوقوف عند اللحظة السلبية والتلذذ بإيلام النفس دون الفعل الإيجابي في التاريخ.

غير أنّ كل هذا لا يمنع القول بأنّ التفكير في هذه التجارب الدينية يبقى دوماً تفكيراً معاصراً وخصباً يمكنه إفادتنا في عديد النقـاط مع التـأكيد على أنّ العـودة إلى هذه التجـارب الدينيـة لا تعني العودة إلى «نبـوءات قديمـة وحكم دخيلة ورؤى عتيقة وإنّما تعني أن نستمد منها قوة تسمح لنا باكتشاف إجابة عن مشاكل عصرنا»[23].

---

(21) المرجع السابق، ص 124-126.

(22) هنا يلتقي غارودي مع برجسون الذي يرى أن هذه التجارب الدينيـة الغنوصيـة لم تتوصـل إلى مرتبة بذل النفس.

H. Bergson: Les deux sources de la morale et de la religion.

(23) Appel aux vivants, p 10.

الفصل الثالث

الديانات الكتابية التوحيدية في التاريخ

الدّيانات الكتابية هي تلك التي تستند إلى وحي إلهي وإلى كتاب مقدس يوحي به الله إلى النبي[1] وهي متمثلة في اليهودية والمسيحية والإسلام. فلكل هذه الديانات كتاب مقدّس: التوراة في اليهودية، والإنجيل في المسيحية، والقرآن في الإسلام.

ويميّز غارودي بين هذا الصنف من الأديان والصنف الآخر الذي لا يكون قائماً على الوحي ونعني به الديانات الشرقية التي هي فلسفات وحركات روحية إنسانية بالأساس، الإله فيها كائن إنساني أوطبيعي.

وقد اهتم غارودي بدراسة تاريخ هذه الأديان مركزاً على أهم إسهاماتها في التاريخ من جهة وعلى انحرافها وانحطاطها من جهة أخرى منتهجاً طريقة تحليلية نقدية.

وسنكتفي في هذا الفصل ببيان تاريخ اليهودية والمسيحية، ولسبب منهجي رأينا إرجاء الجانب المتعلّق بالإسلام إلى مبحث خاص.

1 ـ اليهودية في التاريخ:

بدأ اطلاع غارودي على هذه الديانة منذ الأربعينات أيّام كان معتقلاً

(1) الكتاب: Bible أو Biblia وهو يعني الكتاب بألف ولام التعريف وليس أي كتاب.

بالصحراء الجزائرية. وقد كانت له بعد ذلك لقاءات مع عديد من المفكرين والسياسيين واليهود أمثال «ناحوم غولدمان» رئيس المؤتمر اليهودي العالمي، والمفكر «اندريه نهر» صاحب كتاب «جوهر النبوئية» والفيلسوف «إيمانويل ليفيناس». كما كان له حوار وجدال ساخن مع المؤرخ اليهودي «أندريه شوراقي» على إثر صدور كتاب «قضية إسرائيل» (1983). ثمّ نراه يخصص كتاباً آخر بعنوان «فلسطين أرض الرّسالات الإلهية» (1986) بالإضافة إلى مساحات في كتب أخرى.

فما هي إذن أهمّ مساهمات اليهودية في تاريخ الإنسان؟

تعتبر اليهودية امتداداً لديانة إبراهيم عليه السلام وهي بذلك تقرّ بالتعالي الجوهري والمبدئي لله على الإنسان والطبيعة. فهي إذن ديانة توحيدية يتجلّى التوحيد في مختلف إسهاماتها. وهي ديانة أعطت مفهوماً جديداً للزمن والتاريخ، إنّه «زمن الوحي» (temps de la Révélation)[2]، الزمن الذي سيشارك فيه الإنسان في صنع التاريخ بدل الاكتفاء بتذكر الماضي والخضوع له، الزمن الذي يرتبط فيه الإنسان بالإله ليساهم في الإبداع. وقد بدا ذلك واضحاً في أهم ما أضافته اليهودية من معان وهي ثلاثة: العهد، الخروج، الوعد.

ـ العهد: (Alliance)

وهو يسمّى في اللغة العبرية «بيريث» (Berith) ويعني أيضاً الحلف أو الميثاق. وهو عهد بين اللّه والإنسان مؤداه أن يكون الإنسان دائم الاستعداد لتلبية نداء اللّه تلبية لا مشروطة، رائده في ذلك نبي اللّه إبراهيم. والأصل في العهد هو ما كان مع إبراهيم ثم موسى وقومه حين كانوا في صحراء سينا فأراد اللّه أن يبيّن لهم ما فعل بقوم فرعون فأمر بني إسرائيل بإخلاص الإيمان وبألا يتخذوا آلهة من دون الله[3].

---

(2) Appel aux vivants, p 149.

(3) انظر في هذا الصدد السفر المتعلق بالعهد في العهد القديم. وهو يأتي في السفر الثاني «سفر =

لقد كان العهد مع موسى وبني إسرائيل ولكنه لم يكن خاصاً بهم لأنه عهد بين اللّه وكلّ الناس الذين يستجيبون له مهما كانت أصولهم وأجناسهم. لذلك يرى غارودي أن للعهد مع اللّه بعداً روحياً إنسانياً لا بعداً قومياً ضيّقاً، وينتج عن ذلك أنّه لا يوجد تمييز عرقي وعنصري بين البشر في أصل الديانة اليهودية باعتبارها امتداداً لديانة إبراهيم[4].

وليس هذا الفهم لمسألة العهد خاصاً بغارودي، وإنّما نجده أيضاً لدى أندريه نهر الذي يقول في هذا الإطار: «كل الشعوب، شأنها شأن بني إسرائيل، مسؤولة أمام اللّه»[5].

ـ الخروج: (Exode)

جاءت اليهودية بمبدأ آخر يتمثل في الخروج أو الهجرة بمختلف معانيهما. فقد كان قوم بني إسرائيل يعيشون تحت سيطرة سلطة فرعونية باغية تؤله نفسها وتستعبد كل الأفراد وهو ما جاءت اليهودية لمحاربته ورفضه. ومن أجل ذلك كان واجباً على شعب بني إسرائيل التخلّص من كل المعيقات وأشكال الاستعباد التي تشدّه إلى أسفل وتمنعه من التطلع إلى أعلى، سواء كانت هذه المعيقات دوافع نفسية كالخوف والمذلة أو قوى خارجيّة سياسية أو دينية متألهة. وهو ما قام به موسى مع قومه استجابة لأمر الله بعدم الامتثال لفرعون. وهذا يعني أنّ العقيدة اليهودية تحمل في أصلها بعداً ثورياً لا يمكن إنكاره وبالتالي هي دعوة إلى تحرير الإنسان وتخليصه من كلّ النزعات الجبرية[6].

= الخروج» (Exode) بعد سفر التكوين (genèse) وفيه تفصيل لمضمون هذا العهد الذي بين «يهوه» وموسى وبني إسرائيل.

(4) R. Garaudy: Palestine, terre des messages divins, p 70

(5) André Neher; L'Essence du prophétisme, p 251.

(6) Biographie du 20 e siècle, p 206.

ـ **الوعد**: (Promesse)

لقـد كان العهـد مع اللّه يعني احتـرام شـريعتـه والإخـلاص لـه، وكـان الخروج شرطاً لتحقيق هذا العهد وتجسيمه في الحياة العملية. والنتيجة لهذين الأمـرين تتمثل في الـوعـد. ذلـك أن اللّه وعـد بني إسـرائيـل، إن هـم امتثلوا لأوامره وحرروا نفوسهم من العبودية للسلطة الفرعونية، وعـدهم بالتمكين لهم في الأرض والنصر على الأعداء وبأن تكون لهم أرض قرار بعد طـول تشردهم نتيجة ذنوبهم وعقابه لهم(7)، وعـدهم اللّه إذن بأرض يستقـرون عليها وبـذرية تجعلهم يتواصلون ولا ينقطعـون وبالخـلاص العام لكـلّ الإنسانيـة، مما يـدل على أن هذا الوعد لم يكن هو الآخر قومياً ضيقاً وإنما كان إنسانياً شـاملاً كمـا ورد ذلك في الكتاب المقدّس ذاته(8)، لم يكن مرتبطاً بـأرض محدّدة ومملكـة محـدّدة وإنّما كـان يوحي بـالأمل. فـزمن الوحي هـو إذن «زمن الوعـد والأمل والرجاء والمشروع»(9).

وبمقتضى هـذا الزمن الجـديد يبـدأ التاريـخ الإنساني حقـاً: إنّ مصيـر شعب معيّن لا يتحدّد إلّا باختياراته وبمـدى وفائـه مع اللّه. وبـذلك أمكن في نظر غارودي أن يكون الإنسان صانعاً لتاريخه فلقـد أصبح التـاريخ مـع الأنبياء مبادرة واعية وعملاً خلاقاً ولم يعد قدراً محتوماً يتحدّد من خلف ظهـور البشر. فهـو متجـه دومـاً نحـو اللّه المتعـالي ومنفتـح على المستقبـل بحيث لا يمكن استنتاجه آلياً ولا جدليّاً ولا منطقياً من الواقع القائم.

* ولكن إذا كانت العقيدة اليهودية توحيدية وتحررية بالأساس فهل كانت اليهودية التاريخية كذلك؟

من خـلال تتبعـه للمسـار التـاريخي لليهـود لاحظ غـارودي أنّ تيـارات متـطرفة عمـدت إلى شريعـة موسى فجمـدتها وحـرفتها. وقـد تمثل ذلـك في الجوانب التالية:

---

(7) Palestine, terre des messages divins, p 47.

(8) المرجع السابق، ص 131

(9) Appel aux vivants, p 154.

ـ قراءة إنتقائية وأسطورية وعشائرية[10]: لقد وقع اختـزال شريعـة موسى في بعض الـطقـوس والشعـائـر وأضيفت إليهـا بعض التـأويـلات والنصـوص الانتهازية التي حرفتها. فبعد ما كان العهد في أصـل اليهوديـة ميثاقـاً بين الإله (يهـوه) وكلّ إنسـان يلبّي نداءه، أصبـح يفهم على أنّه خـاص بقوم معينين هم الذين ينحدرون من أولاد إبـراهيم دون سواهم من البشـر وبالتـالي تكون هـذه القراءة العشائرية دعوة صريحة للتفرقة العنصرية.

وأمّا الوعد فقد اتخذ هو الآخر مفهوماً مادياً وأصبح متجسداً في «أرض» محدّدة هي «أرض الميعاد». لم يعد الوعد مهمّة للإنجاز بل أصبح واقعاً قائماً وأرضاً وقع الاستيلاء عليها عن طريق الحروب والعدوان.

إنّ الأمر يتعلق إذن بتأويل ماديّ يجسّد المعتقدات والآمال فيجمدها في وقائع ومعطيات وبـذلك يتغيـر مفهوم الـزمن نفسه ومفهـوم التاريـخ. فالتـاريخ حسب هـذه القراءة الانتهـازية بلغ نهـايتـه مـع تـأسيس مملكـة داود وسليمـان وبـالتالي تغيّـر دور العقيدة والأنبيـاء. لقد كـان الأنبيـاء شهـداء على أقـوامهم يخاطبونهم من موقع المسؤولية فيدعونهم إلى الثورة على السلطة الباغية، فإذا بهذه القراءة «المزورة» للتوراة تحول جوهر الإيمان إلى ايديولـوجيا تبـرّر واقعاً قائماً وحكمـاً سائـداً[11]، وتُحول البعـد التحرّري إلى بعـد محافظ، وتستبـدل الطابع الإنساني العام ببعد قومي ضيّق جعـل اليهود يتـوهمون أنّهم شعب اللّه المختار.

ـ نشوء فكرة الشعب المختار.

النتيجـة المنطقيـة المترتبـة عن هذه القـراءة هي ظهور فكـرة شعب اللّه المختار. ويحاول غارودي التعمّق في هذا المعتقد فيبين أنه فكرة تعكس نظرة خاصة لعلاقة الإنسان بالإله وموقفاً معيّناً من الآخرين وتصوّراً محدداً للتاريخ.

فهي تعني أن اللّه اصطفى شعباً معيّناً من دون الشعوب وأبرم معه عهـداً

(10) L'affaire israel, p 152.

(11) Palestine, terre des messages divins, p 130.

وميثاقاً مقدّساً. وهذا التصور مناقض في رأي غارودي لحقيقة اللّه. فاللّه واحد لا يمكنه أن يصطفي شعباً معيّناً لأسباب عرقية أو قوميّة. وهو إله العالمين وليس إله قطاع معيّن من البشر، وهو يختلف في وحدانيته وصفاته عن إله القبيلة والعشيرة. فإله القبيلة يكون هو الإله الأقوى من بقية الآلهة التي لا تحظى بنفس مرتبته في تلك القبيلة. فهناك إذن آلهة أخرى في قبائل أخرى وربما في نفس القبيلة. وغالباً ما يكون هذا الإله العشائري أنانياً وحسوداً يغار من بقية الآلهة أمّا إله الأنبياء «الله» فهو الله الوحيد الذي لا إله سواه لذلك فهو يتنزه عن الحسد والغيرة. ولكن تسربت هذه التشويهات إلى نصوص التوراة فإذا بها تصور إله اليهود «يهوه» وكأنّه زعيم قبيلة يغار من منافسيه[12]، فهو قاس متعنت وعدواني. وهذا وجه من أوجه التحريف التي لحقت هذه الديانة في تاريخها لذلك نرى غارودي يدعو إلى إخضاع نصوص التوراة إلى النقد التاريخي.

وكما أن فكرة الشعب المختار تتضمن تصوراً خاصاً للإله فهي تتضمن كذلك موقفاً خاصاً من الآخرين يقوم على مبدأ الإقصاء. فالشعب الذي يتوهم أنّ اللّه انتقاه واختاره من دون الناس يشعر بالاستعلاء على بقية الشعوب فيعتبرهم إمّا متوحشين همجيين كما كان الحال مع الإغريق، وإمّا أميين كما هو الأمر مع اليهود، وإمّا متخلفين كما هو حاصل اليوم في الغرب... كلّ هؤلاء يعتقدون أنفسهم مركز العالم مما يعني أن هذه الفكرة تقود حتماً إلى العنف والإقصاء السياسي والحضاري عامّة وبالتالي هي تدعو إلى تفريق الإنسانية الواحدة. وفي هذا الصدد يقول غارودي: «إذا كان اللّه واحداً فالإنسانية واحدة»[13]. ففكرة الشعب المختار تتنافى مع الإقرار بوحدانية اللّه ووحدة الإنسانية.

وهي بالإضافة إلى ذلك تنطوي على موقف معيّن من التاريخ يجعل

---

(12) نقرأ في سفر الخروج: «لأني أنا إلهك يهوه إله غيور».

(Car moi Yahweh, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux.) (Exode XX. 4)

(13) Palestine, terre des messages divins, p 131.

الشعب المختار يعتقد أن التاريخ بدأ معه وأنّ الماضي ليس سوى مرحلة إعداد وتمهيد لظهوره وأنّه بالتالي غاية التاريخ ونهايته. فكأن الشعب المختار حدث مطلق في التاريخ، وكأن كلّ إبداع أو تجديد أو نقد للواقع بدعة وضلال وانحطاط وتقدّم نحو الأسوأ.

ولو رجعنا إلى تاريخ اليهودية لوجدنا أن هذه القراءة الانتقائية جعلت اليهود يعزلون أنفسهم بأنفسهم وقد ظهر ذلك منذ العصور القديمة حين سنوا قوانين تمنع الزواج من خارج القبيلة. وإلى هذا أشار المفكر برنار لازار في كتابه عن «اللاساميّة» حين قال: «لقد انعزل اليهود وراء أسوار كان أقامها الكتبة الأوائل والتلموديون الذين شوهوا الموسوية الأولى»[14].

وقد صاحب هذا الانعزال والتقوقع شعور بالتباهي جعلهم يعتبرون أنفسهم مركز العالم. وإنّا لنعجب كيف أنّ المفكر اليهودي أندريه نهر، رغم إقراره بالطابع الإنساني العام للعهد، ورغم تأكيده على أنّ كل الشعوب مسؤولة أمام اللّه، يعود ليؤكد هذه النزعة المركزية وهذا الادعاء القائل بأن اليهود هم شعب اللّه المختار فيقول: «إسرائيل هي محور العالم، هي العصب والمركز والقلب»[15]!.

ويضيف غارودي أنّ هذا الانغلاق ظلّ قائماً في الشعب اليهودي، فقد حارب الحاخامات المتطرفون جميع محاولات الانفتاح عبر العصور وأرغموا شعبهم على اتباع فهم واحد للكتاب المقدّس كما حاولوا قتل الفيلسوف سبينوزا لأنه اتخذ موقفاً نقدياً متحرّراً إزاء بعض الأفكار والطقوس اليهودية فاتهموه بالهرطقة والضلال وحرموه من الكنيس اليهودي وحكموا عليه بالطرد والتشريد.

أمّا النتيجة الأخرى لهذه القراءة، فتتمثل في قيام دولة لائكية ولا دينية

---

(14) B. Lazare: L'ntisémitisme, p 14.

(15) A. Neher: L'essence du prophétisme, p 111.

ولكنّها تضفي على نفسها طابع القداسة الدينية وهي دولة إسرائيل. ويتلخص موقف غارودي من هذه المسألة في أنّ الدولة الصهيونية المسمّاة دولة إسرائيل هي وريثة الحركات القومية والاستعمارية التي ظهرت بأوروبا في القرن التاسع عشر وليست وريثة التراث اليهودي الموسوي وبالتالي هي تهدف إلى الحفاظ على الهوية القومية وقد كان للنازية دور هام في تغذيتها[16] وعلى هذا الأساس:

- فهي لا تمتلك أي شرعية تاريخية أو دينية أو قانونية أو أخلاقية.

- ومذهبها لم يكن نابعاً من التراث اليهودي وإنّما من القوميات والاستعمار. وإله إسرائيل ليس إله اليهود (يهوه) وإنّما هو دولة إسرائيل[17].

- وهي في سياستها الخارجية والداخلية تمارس إرهاب الدولة وتذكرنا بسلوك المسيحيين الصليبيين في القدس. فالصليبيون كانوا يشكلون صهيونية مسيحية كما تشكل الصهيونية السياسية اليوم صليبية دينية يهودية هدفها السيطرة على الشرق لا التكامل معه[18].

وهكذا «فإن دولة إسرائيل هي في حاجة إلى أنبياء ولكنها لا تجد إلا شريعة الحاخامات المتعصبين والمتطرفين»[19] وهو ما يشكل سبب مأساتها.

وخلاصة القول لكلّ ما تقدّم فإنّ اليهودية الأصلية ديانة توحيدية تحررية ولكنها أصبحت في تاريخها ديانة قومية انعزالية محافظة ولهذا السبب ينتهي غارودي إلى القول بأنّ اليهودية كانت «فرصة مضيّعة في التاريخ»[20]. فنحن

---

(16) Biographie du 20 e siècle, p 206.

(17) Palestine, terre des messages divins, p 125.

(18) المرجع السابق، ص 107.

(19) Appel aux vivants, p 155.

(20) Biographie du 20 e siècle, p 214.

مع الإشارة إلى عمق دراسة غارودي وتحاليله وإلى أن المكتبة العربية تفتقر إلى دراسات في مثل ذلك العمل والمنهجية والتوثيق.

في حاجة إذن إلى تذكر أهمّ أصولها إذا أردنا الاستفادة منها في حلّ قضايانا المعاصرة.

فهل ستكون المسيحية إحياء لهذه الفرصة المضيّعة؟

2 ـ المسيحية في التاريخ:

اهتمام غارودي بالمسيحية خاص ومميّز. فهي الدّين الذي آمن به واختاره منذ شبابه، وهي «المشكلة الكبرى» في حياته كما قال[21] لذلك ليس عبثاً أن تحتل هذه الدّيانة حيّزاً هاماً من مؤلفاته.

ويهمنا أن نتعرف على أهم إضافات المسيحية وعلى مسارها التاريخي ضمن الحدود التي رسمناها في هذا الباب من الدراسة.

يرى غارودي أنّ المسيحية قدمت إسهامات جديدة وأصيلة في خصوص علاقة الإنسان بالإلهي وبالتالي ساهمت في تكوين نظرة الحضارة الغربية للوجود إلى حدّ كبير. ويمكن تلخيصها في نقاط ثلاث:

*** إحداث ثورة في فكرة الإله:**

في رأي غارودي أنّ الدّيانات السابقة للمسيحيّة تنظر إلى الإله باعتباره ملكاً جبّاراً له كلّ صفات القوّة ويمتلك ثروة لا محدودة. ولعله يشير هنا إلى بعض المجتمعات البدائية التي اتخذت من بعض الأشخاص والرموز آلهة نسبت إليها هذه الصفات. ولعلّه يشير أيضاً إلى الدّيانة اليهودية المحرّفة التي شبّهت الإله بإنسان عدواني وغيور وعنيد. وفي الحالتين فإن الألوهية هنا اتخذت بعداً هيمنيّاً تسلطياً.

ولكن مع المسيحية يتخذ التعالي الإلهي بعداً مغايراً. فنحن نعلم أنّ المسيحيّ لا يعرف الإله إلاّ من خلال المسيح. فالمسيح في نظره هو الصورة الإنسانية التي يتجسّد فيها الإلهي. ومن هنا خصوصية العقيدة المسيحيّة: «إن موضوع هذه العقيدة الأوحد هو شخص المسيح وليس في وسعنا أن نعرف

---

(21) Biographie du 20 e siècle, p 214.

شيئاً عن معنى الإله إلاّ ما أوحت به إلينا حياته وموته وقيامه»[22]. وهذا لا يعني أنّ المسيح هو الإله ذاته ولكنّه يعني أنّ ما هـو إلهي إنّما يتجلّى لنـا من خلال المسيح. فالمسيح (الذي تعتبره المسيحية «الابن») لا يملك مـالاً سلطاناً بـل هو فقير معوز، عاش متألماً جائعاً ومات معذباً «مصلوباً» بالاصطلاح المسيحي للكلمة[23] ولكنّه علّم الإنسـان «كيف يحقّق في نفسه حيـاة إلهيـة ربّـانيـة»[24]. كانت كلّ حياته عطفاً ومحبّة للآخرين ورحمة.

فإله المسيحية إله المحبّة والرحمة وليس إله الهيمنة والتجبّر والعـدوان. ليـس إلهاً لقبيلة أو عشيرة أو قوم معينين وإنّما هو إله لكلّ النّاس، من ذلك أنّ المسيح رفض اعتبار نفسه الأمل الـذي كان يحلم بـه اليهود ورفض أن يكـون الحاكم الذي سيحقّق لهم الخلاص الذي كانوا ينتظرونه والـوعد الـذي كانـوا يرجونه، واعتبر نفسه إنساناً يحبّ كلّ النّاس مهما اختلفت انتمـاءاتهم القوميـة والاجتماعية...

ونحن نـرى أنّ غارودي لم يكن الـوحيد القـائل بهـذه الثـورة في فكـرة الإله. فبرجسـون كان هـو الآخر يميّـز بين الإله في المجتمعـات ذات الدّيـانة السّاكنة التي تكون فيها الألوهية تعبيراً عن رموز وضغـوط ومعتقدات اجتمـاعية وقومية، وبين الإله في المجتمعات ذات الديانة المتحركة حيث تكون الألوهية رمزاً لأبعاد إنسانية كالتضحية والإيثار[25]...

كمـا نجد فكـرة قريبـة من هذه لـدى هيجل الـذي ميـز بين الإلـه في الدّيانـات القديمـة واليهوديـة من جهة، والإلـه المسيحي من جهة ثـانية. ففي رأي هيجل أن الإله في الدّيانات القديمـة وفي اليهوديـة كان يتمثـل في صورة «امبراطور وقوّة مطلقة لا عقلية»[26]وهـو يعبّر عن مـرحلة دنيا من مـراحل تـطوّر

---

(22) Appel aux vivants, p 161.

(23) Biographie du 20 e siècle, p 240.

(24) Appel aux vivants, p 167.

(25) راجع التمييز الـذي يقوم بـه برجسـون بين الدين السـاكن والدين المتحـرك في كتـابـه «منبعـا الأخلاق والدين».

(26) Hagel: Leçons sur la philosophie de la religion, Tome 2, p 159.

الفكرة المطلقة في التاريخ، المرحلة التي لا تزال مطبوعة بالذاتية والفردية ولم تبلغ درجة التجريد والموضوعيّة. ويرى هيجل أنّ المسيحيّة هي التي مثلت «ديانة المطلق» و«ديانة الرّوح»، بخلاف اليهودية التي لم تستطع أن تتصوّر الإله إلاّ محدوداً بقبيلة معيّنة ومجسداً في امبراطور[27]... ولم تتمكّن من الإيمان بإله رحيم ومحبّ للإنسانية فكان إلهها عدوّاً للشعوب الأخرى. ولكنّنا نشير إلى أنّ المقارنة مع هيجل لا تصحّ هنا على كلّ المستويات لأن غارودي لا يشاركه نظرته الانطولوجيّة وتصورّه للتاريخ.

وفي رأينا أنّ التجديد المسيحي في فكرة الإله لا يمكن فهمه في كلّ أبعاده إلاّ متى ربطناه بالتجديد الثاني في المسيحية والمتعلّق بفكرة الحبّ.

*** إحداث ثورة في فكرة الحبّ:**

الحبّ هو الفكرة المركزية في الفكر الدّيني المسيحي، وحول هذه النقطة هناك شبه إجماع بين فلاسفة المسيحيّة ومفكّريها.

ولبيان وجه التجديد المسيحي في فكرة الحبّ يلجأ غارودي إلى أسلوب المقارنة بين الحبّ في المسيحية والحبّ الذي تقدّمه لنا الفلسفة اليونانية، والأفلاطونية خاصّة.

فقد كان أفلاطون يقول في محاورتيه «فادر» (Phèdre)، و«المأدبة» (le banquet) إن الحبّ هو عمليّة صعود وخروج إلى أعلى، صعود من حبّ الجمال الحسّي الجسدي إلى الجمال العقلي إلى الجمال في ذاته. ويتجلّى لنا هذا المفهوم في نظرة أفلاطون إلى الإيروس (Eros). فالإيروس الأفلاطوني غايته النهائية محبة الجمال، الجمال الكليّ الثابت والمطلق، الجمال الأزلي الذي لا تشوبه شائبة ولا يكسوه لحم ولا تغطيه ألوان وأشكال فانية. إنّ هذه النظرة الأفلاطونية ذات صبغة فلسفية ميتافيزيقية مرتبطة بنظريته في المعرفة والوجود. وما دام أفلاطون يعتبر أنّه لا حقيقة إلاّ في عالم المثل فإنّا لا نجد

(27)خصص هيجل الجزء الثالث من كتابه المذكور سابقاً لدراسة المسيحية.

لديه إشارة إلى حب الإنسان وحب الزوجة. . .

إلى هذا المعنى أيضاً أشار الفيلسوف المسيحي الوجودي كارل جاسبرس حين نقد فكرة الإيروس والحب عند أفلاطون وعاب عليها طابعها المجرّد والميتافيزيقي[28].

ويؤكد غارودي في أكثر من موضع أنّ الموضوع الأساسي للحب الأفلاطوني ليس الإنسان وإنّما هو الحب نفسه. فهو حبّ عقليّ تأمليّ مجرّد يفتقر إلى حرارة العاطفة الإنسانية والانفتاح على الآخر.

أمّا المسيحية فقد جاءت لتعلن أنّ الإنسان لا يحبّ الحبّ وإنّما يحب الإنسان ويحب الآخر. ولذلك فقد اتخذت هذه الديانة طابع الإحسان المطلق والنزيه إلى الآخرين وأكدت على محبة الجار والآخر بشكل عام.

وينطوي هذا المفهوم المسيحي للحب على دلالة عميقة تخص وعي الإنسان بذاته ذلك أنّ تجربة الحبّ ليست مجرّد فكرة فلسفية يكوّنها الإنسان عن نفسه وإنّما هي قبل ذلك صيغة حياتية. الحبّ طريقة في العيش «لا يحدّد المرء نفسه من خلالها كجزيرة منفردة منفصلة عن الآخرين ومعتبرة ذاتها بمثابة المركز والمقياس لجميع الأشياء، ولكن على العكس، الحبّ صيغة لا يحدّد المرء نفسه من خلالها إلاّ بالنسبة إلى الآخر وتفتحه على هذا الآخر»[29]. في الحبّ يكتشف الإنسان أنّه ليس في جوهره فرداً أو «أنا» منفصلاً وإنّما هو علاقة مع الآخر.

هذه الصيغة في الوعي بالذات كعلاقة بالآخر، تجعل الإنسان يشعر أنّه مسؤول لا عن نفسه فقط بل وعن الآخرين أيضاً. والمسؤولية تقتضي البذل والعطاء والتضحية والفداء. وهذا نقيض الفردية والأنانية. ويرى غارودي أنّ الحبّ تجسّد في أجلى مظاهره وأجلّها مع المسيح الذي جسّم المحبّة الإلهية في الواقع الإنساني.

---

(28) K.Jaspers: Les grands philosophes, Tome 2, pp 138-139.

(29) غارودي: في سبيل ارتقاء المرأة (تعريب جلال مطرجي)، ص 91-92.

ومن وجهة نظر مسيحية فإنّنا لا نقول «أفكر إذن أنا موجود» ولكننا نقول «أحب إذن أنا موجود». فالمحبة هي طريقة في وعي الإنسان بذاته وصيغة عملية تنظم علاقاته بالآخرين، فهي منهج حياة.

وتواصلاً مع أراغون يؤكد غارودي أن الحبّ يعدّ كذلك الدليل الوحيد على وجود اللّه في المسيحية، وهو ما نراه سائداً لدى متصوّفة هذه الدّيانة. فهؤلاء لم يصطنعوا أدلة وبراهين عقلية لإثبات وجود اللّه وإنّما عرفوا اللّه في تجربة المحبة حيث ينفتح الإنسان على الإله، إلى الآخر، على كلّ آخر. . . وهؤلاء على خلاف أفلاطون، لم يكونوا يؤمنون بأنّ الذهاب إلى الإله يعني الانصراف عن العالم المحسوس وقطع العلاقات مع الآخرين. فإلههم ليس كائناً مثالياً مجرداً إنّما هو إله حيّ يمكن الالتقاء به في كل كائن حي لأنه ليس شيئاً آخر غير المحبّة.

هذا التصور الجديد للإله والمحبّة انعكس على مفهوم المسيحية للإنسان والعالم وجعلها تؤكد على معاني أخرى كانت غائبة في الفلسفة اليونانية.

* إحداث ثورة على مستوى النظرة إلى الإنسان والعالم.

لقد أحدثت المسيحية الأولى قطيعة مع النظرة الإغريقية للإنسان والعالم، تلك النظرة التي تعتبر أنّ ميزة الإنسان الأساسية هي العقل وتعرّف الإنسان بأنّه الكائن العاقل أو الناطق، وبأنّ دوره يتمثل في فهم ذاته وتعقل واقعهوتأمل الوجود. كما ترى هذه النظرة أنّ الحرية هي وعي الضرورة أي إنّها وعي وليست فعلاً.

أمّا المسيحية فقد اعتبرت أنّ اللحظة الأساسية المميّزة للإنسان ليست العقل وإنّما هي الفعل والخلق. فلم يعد الإنسان يقاس بأبعاد الأرض والكواكب ولا وفق قوانين الجماعة والكون. لم يعد الإنسان جزءاً يحويه الكلّ أو مجرّد ذرة من ذرات الكون حتى وإن كانت هذه الذرة عاقلة، وإنّما أصبح

ذاتاً يملكها الإلـه الذي يسكنهـا وينتزعُهـا من كلّ نـظام معطى. لقـد أصبحت للإنسان القدرة على إبداع ذاته وصنع المستقبل. فهدف الإنسان في المسيحية لا يتمثـل في مجرّد الـوعي بنظام الكـون والمجتمع وإنّمـا في الفعـل الخـلّاق الـذي هو وحـده علامـة الحريـة «ولذلـك كانت حيـاة المسيح بعثـاً متـواصـلاً وسلسلة من القرارات وانفتاحاً دائماً على الممكن»[30].

فزمن الإنسان في المسيحية هو إذن زمن المشروع والإبداع. ولا يتـأتى الإبداع بمجرّد فهم العالم ومعرفة نظامه وإنّما يشتـرط الجزع والجهـد والحلم والرّجاء... وكلّ هذه اللحظات والمعاني لا تجـد مكانهـا في تصوّر عقـلاني للإنسان والكـون ولذلـك قد ركـزت المسيحية على اللحـظة الذاتيـة باعتبـارها شرطاً للحظة الخلق. واللحظة الذاتية هي هنا لحظة المغامرة والحلم والإيمان والتقرير وليست لحظة الوعي والفهم إلّا وجهاً واحداً من أوجهها.

وهنـا تحسن الإشارة أيضـاً إلى أنّ نقض المسيحية للعقـلانية الإغـريقية تزامن مع تركيزهـا على الروحـانية والتعـالي. وكان يـدفعها إلى ذلـك مقاومـة المادية الطاغية في بني إسرائيل ومحـاربة التسلّط السيـاسي الذي كـان الكهنة والإكليروس يضفون عليـه قداسـة دينية زائفـة. فكان لا بـدّ إذن من دعوة إلى الروحانية والتطهر وإلى نبذ الأنانية والفردية والنزعة العشائرية السائدة.

ولكن المسيحيـة التي دعت إلى المحبـة والتـطهّـر لم تكن تـدعـو إلى الإعراض عن العالم والانصراف عن الدنيـا. إنّها على العكس من ذلـك نظرة دينامية للإنسان والعالم لا تنظر إلى الإنسان على أنّه ماهية ثابتة ولا إلى العـالم على أنّه تام التكوين. إنّها ترى أنّ على الإنسان المسكون بالـرب والمحبّة أن يفعل ويخلق ويبدع، فكـانت على حـد تعبيـر غارودي ثـورة في إطار العـالم الروماني واليوناني واليهودي. وكان الإنجيـل ثورة شـاملة على الوضـع القائم المتمثـل في التقسيم الـطبقي للمجتمـع والنـظام الامبـراطـوري الـرومـاني وثيوقراطية اليهود وفلسفة اليونان[31].

(30) Comment l'homme devient humain, p 122.

(31) غارودي: في سبيل ارتقاء المرأة، ص 147.

ولكن هل حققت المسيحية الرجاء وهل أنقذت الإنسان من الضيّاع أم لحقها هي أيضاً التحريف والتزوير؟

يرى غارودي أنّ المسيحية، كاليهودية، لم تسلم من التحريف والتوظيف السياسي وأنّها وجدت صعوبة منذ ظهورها في إحداث القطيعة مع النزعة العشائرية والكهنوتية، فقاومت في البداية ولكنها لم تحافظ على طابعها الأول والأصيل وانتهت إلى تمثل مذاهب متعارضة واستيعاب موروثات متناقضة فأصبحت محرفة ومشوهة. لكن كيف تمّ ذلك التحريف وعلى أي مستوى؟

يبيّن غارودي أنّ التحريف لحق المسيحية من جهات ثلاث وعلى مستويات ثلاثة:

التحريف الأول ديني وكان مصدره اليهود.
التحريف الثاني سياسي وكان مصدره الإمبراطور الروماني قسطنطين.
والتحريف الثالث فلسفي عقيدي وكان مصدره الفلسفة اليونانية.

* التحريف اليهودي

بيّن غارودي أنّ هذا التحريف بدأ منذ القرن الأول حيث نسبت بعض الكتب الدينية اليهودية المعرفة إلى المسيح أقوالاً ليست له، من ذلك قولها إنّ المسيح شبّه غير اليهود بالكلاب. وفي نفس الوقت سعى اليهود إلى اختزال رسالة عيسى في مجرّد عملية إصلاح جزئية لليهودية واعتبروها موجهة إليهم دون سواهم من الناس فكانوا يتصورون أنّ المسيح هو الذي سيحقق لهم وعد اللّه وسيخلصهم من المآسي التي يعيشونها. ولكنّه رفض أن يكون كذلك، رفض أن يكون تحقيقاً وتنفيذاً لوعد سابق محدود بقوم معيّن[32] بل ثار على السلطة اليهودية التي تحكم باسم الحقّ الإلهي. ولأنه ثار عليهم فقد عادوه عداء شديداً وعملوا على قتله ونجحوا في تحريف أقواله.

(32) Appel aux vivants, p 161.

ولذلك فإن غارودي، على غرار كارل بارث[33] يعتبر أنّ الأناجيل ليست مقدسة بمعنى أنها لا تمثل وحياً إلهياً مباشراً بل هي «وثائق إنسانية» لا تخلو من الخيالات والأهواء الإنسانية. وهذا هو موقف المسيحيين البروتستانت، أما الكاثوليك فيرون أن الأناجيل وحي أوحى بها الروح المقدس أي إنّها كلام الله الذي عهد به إلى الكنيسة.

*** التحريف السياسي القسطنطيني**

يرى غارودي أنّ أهم انحطاط للمسيحية تمثل في تحويل العقيدة المفتوحة والخلاقة إلى معتقدات مذهبية جامدة وفي توظيف الإيمان من قبل مؤسسة دينية سياسية في عهد الامبراطور القسطنطيني، إمبراطور روما. وقد كان ذلك سنة 325 م حين عقد هذا الامبراطور «الزنديق الملحد» مجمعاً مسكونياً (Concile Oecuménique) حدّدت فيه تعاليم العقيدة[34].

وبذلك تحولت المسيحية إلى نزعة قسطنطينية وهو ما أدى إلى تغيير صورة الإله المسيحي. فبعدما كان ممثلاً في المسيح الفقير والمصلوب، تحوّل إلى «إله جاثم على العرش» أي إلى سلطان مثل زيوس أو جوبيتر، وبعدما كان إله المحبّة أصبح إله سيطرة، ثمّ ما لبث أن قلدوه لباس قائد بيزنطي[35]. فقد أظهروه على صورة ملك لتبرير ملكهم.

---

(33) كارل بارث (Karl barth) مفكّر وتيولوجي مسيحي سويسري يعدّ من أبرز أعلام التيولوجيا البروتستانتية بعد حركة الإصلاح الديني التي قام بها كلّ من «لوثر» و«كالفن». وفي نظر بارث ليس معنى أن يكون المرء مسيحياً الانسحاب من التاريخ والهروب والاكتفاء برجاء مملكة الإله، ولكن معناه أن يشارك بطريقة فعالة في صنع المستقبل وتغيير العالم الذي هو في تحول دائم. وبذلك يكون بارث قد قام بخطوة تجديدية جريئة فتحت السبيل أمام إخضاع النصوص المقدسة للتأويل وظهور التيولوجيا الثورية في هذا القرن.

(34) مجمع نيقية (Concile de Nicée): نيقية مدينة في آسيا الصغرى انعقد فيها أول مجمع مسكوني تحت إشراف الإمبراطور قسطنطين. وجمع حوالى ثلاثمائة من رجال الدين المسيحيين وفيه وقعت صياغة العقيدة المسيحية التي بمقتضاها أصبح «التثليث» يعني مشاركة «الإله الأب» و«المسيح الابن» و«روح القدس» في نفس الماهية والجوهر، بتأثير من الفلسفة اليونانية.

(35) Biographie du 20 e siècle, p 241.

ويرى غارودي أنّ هذا الأمر جعل السلطان السياسي يستأثر بالسلطتين الزمنية والروحية أي انّه أصبح في نفس الوقت سلطاناً في الأرض والسماء يتحكم في إيمان الناس وضمائرهم وفي مصالحهم الاجتماعية والاقتصادية. وبذلك اختارت الكنيسة نقيض ما اختار المسيح. لقد كان المسيح يرفض الأنظمة القائمة لأنها ليست ربانية ولا تسودها المحبة، أمّا الكنيسة فأصبحت مع قسطنطين تبرّر الملك والسلطان وتعتبر، على خلاف المسيح، «أنّ مملكتها في هذا العالم» أي قد تحققت فعلاً وليست وعداً وعملاً للإنجاز[36] وهكذا تكوّنت الهرمية والطبقية في السياسة وتحوّلت هذه السياسة المسيحية إلى ضرب من الامبريالية الرومانية في خدمة أصحاب الثروة الاقتصادية و «علت روح الطبقية على روح الإيمان»[37].

ثم احتاج الأمر إلى دعم داخلي للامبراطورية فعمل قسطنطين على صياغة عقيدة أو قانون إيمان (crédo) يفرضه على كلّ المؤمنين ويعتبر الخروج عنه خروجاً عن المسيحية نفسها، وبذلك تحوّلت الكنيسة إلى مؤسسة كهنوتية تحتكر الدّين وتتوسط بين الإنسان والإله. ويرى غارودي أنّ هذا التقليد القسطنطيني ظلّ سائداً في تاريخ المسيحية، أمّا العقيدة الأصلية فقد بقيت مبثوثة لدى بعض الأفراد الذين آثروا التصوّف فراراً بإيمانهم، ولم تستطع تكوين مجتمع مسيحي وبذلك عجزت المسيحية في تاريخها عن تحقيق مملكة الإله الذي جاء المسيح واعداً بها.

*** التحريف الفلسفي اليوناني**

أمّا التحريف الثالث فقد أصاب المسيحية من تأثرها بالفلسفة اليونانية وتصوّرها الثنائي للإنسان والعالم وبالخصوص ذلك المتعلّق بثنائية الرّوح والجسد والفكر والمادة. وفي رأي غارودي أن الرّسالة المسيحية الأصلية وحياة المسيح لا تشيران إلى أية ثنائية ولكن المسيحية المزعومة كانت تدعو إلى

(36) L'Eglise, le Communisme et les Chrétiens, p 9.

(37) في سبيل ارتقاء المرأة ص 147.

الانصراف عن الدنيا والسياسة وتدع قيصراً يمارس أسوأ مظاهر الاضطهاد باسم الدين، لذلك فإنّ العقلية الثنائية «إرث أفلاطوني لا إرث مسيحي»[38].

أمّا المظهر الثاني لهذا التحريف اليوناني فقد تجلّى في النظرة إلى الإله وفي قضية التثليث (Trinité). والمسألة تحتاج منّا إلى توضيح. فكلّ ما ورد في نصوص الأناجيل يشير إلى أنّ عيسى ابن مريم «نبي»، نجد ذلك في أناجيل مرقص ومتّى ولوقا. ولكن فيها إشارات أخرى إلى أنّه «أكثر من نبي» وإلى أنّه «ابن الرّب» (Fils de Dieu). ولكن يتساءل غارودي: بأي معنى يكون يسوع المسيح ابن الرب؟ ويجيب: «عندما سأله رئيس الكهنة أمام المحكمة اليهودية: «أستحلفك باللّه الحيّ أن تقول لنا هل أنت المسيح ابن الرّب» (إنجيل متّى 63/26) فقال له يسوع: «أنت نفسك الذي قلت هذا»[39].

ولا يشك غارودي في أنّ تعقيداً كبيراً خالط هذه المسألة خصوصاً عندما أريد لها أن تصاغ بلغة الفلسفة اليونانية ومقولاتها. وهو يرى «أنّ كلّ ما في أقوال المسيح وحياته وموته وبعثه يشهد على أنّه ابن للإله. لقد بيّن لنا معنى أن يكون الإنسان» مع اللّه «وأن يتجه إليه بإيمانه»[40]. ولكن هل يعني ذلك أنّ المسيح والإله يشتركان في الماهية؟

يلاحظ غارودي أنّه في الوقت الذي بقيت فيه الكنيسة الشرقية تؤمن بالفارق النوعي بين الإله ـ الأب، والمسيح ـ الابن، نجد الكنيسة الغربية صاغت عقيدتها من منطلق أنّ «يسوع الابن من نفس جوهر الأب»[41]. وقد كانت متأثرة في ذلك بروح الفلسفة اليونانية التي لم يكن في وسعها التعبير عن هذا اللون من ألوان الحضور الإلهيّ في الإنسان. إنّ الإله محبّة وليس فكرة مجرّدة، وهو فعل خلّاق وليس ماهية ثابتة كما تصورته الفلسفة اليونانية. «الإله

(38) Biographie du 20 e siècle, p 234.
(39) Appel aux vivants, p 169.
(40) Comment L'homme devient humain, pp 121-122.
(41) Appel aux vivants, p 169.

حي» ولا يمكن مماثلته بإله أرسطو، المحرك الأول، «المحرك الذي لا يتحرّك»[42].

فما هو التثليث إذن في مفهومه الإنجيلي بعيداً عن الصياغات الفلسفية والتأويلات اليونانية؟

يجيب غارودي: «إنه طريقة أخرى في القول بأن الإله حب»[43]. والحب هنا يعني الانفتاح ولا يعني أنّ عيسى مساو للرب ولا أنّه الوحيد ابن الرّب[44]. وكما أنّ الحبّ انفتاح ونقيض للفردية والأنانية كذلك هو علاقة لا يمكن حبسها بين طرفين لأن علاقة الحب لا تكون كذلك «إلّا متى تفتحت على اللانهائي»[45] أي أن يصبح الحبّ علاقة عامة بين جميع الناس بوصفهم يعودون إلى أصل إلهيّ واحد.

لذا لا يعني التثليث في نظر غارودي آلهة ثلاثة وإنّما هو الإيمان بأنّ الإله حب، ولأنّه حب فهو يحب كلّ إنسان ويدعو كلّ إنسان إلى أن يكون الحب دينه. فالتثليث لا يعني ماهيات وكائنات ثلاثة وإنّما هو: الحب والمحب والمحبوب.

وفي هذا الإطار يبيّن غارودي أنّ نقد الإسلام لعقيدة التثليث لم يتجه إلى هذا الفهم الأصلي والأصيل للإنجيل وإنّما إلى الصياغة اليونانية. فمقولات الفلسفة اليونانية تشبيهية من جهة وتجريدية من جهة أخرى، وفي الحالتين لا تستطيع التعبير عن تجربة الحضور الإلهي في الإنسان بوصفه حبّاً.

وطبيعي بعد هذا التحريف أن تكون التيولوجيا المسيحية خليطاً من

---

(42) Comment, L'homme devient humain, p 236.

(43) Biographie du 20 e siècle, p 244.

(44) المرجع السابق، ص 244.

(45) Appel aux vivants, p 170.

مسيحية وأرسطية وأفلاطونية تبحث عن أدلّة لوجود اللّه وقد فاتها أنّ اللّه حاضر في الإنسان لا يحتاج إلى براهين مجردة والتي هي في حقيقة الأمر «براهين مزعومة تشبه في ترتيبها المنطقي والهرمي هرمية المراتب الإقطاعية»[46]. وهي تجمّد الإله الحيّ في مقولاتها العقلية المجردة.

هذه المسيحية المزعومة هي التي ستدفع بالملايين إلى الموت في الحروب الصليبية التي مثلت «الانشقاق الثاني للغرب» بعد الانشقاق القسطنطيني.

ونستنتج من كلّ هذا أنّ المسيحية أعادت الرجاء والوعد من جديد وجاءت مبشرة بمملكة الإله ولكنّ المسيحيين جمدوا الرّجاء وخضعوا إلى مؤسسة كنسية زائفة وبائسة حوّلت الإيمان من فعل خلّاق إلى تبرير وانغلاق.

خاتمة

من خلال تحليله لمشكلة الدّين في التاريخ تبيّن لنا أنّ غارودي كان يقوده هدف يتمثل في اكتشاف ما يمكن أن تساهم به الدّيانات في مساعدة الغرب المعاصر على حلّ أزمته الحضارية. وقد اعتمد من أجل ذلك منهجيّة تاريخيّة وفلسفية. فدرس هذه الدّيانات بمنظور المؤرخ وعالم الاجتماع الذي يرصد تجلّياتها الاجتماعية ويتتبّع مسارها التاريخي ليقف على أسباب ظهورها ونموها وانحطاطها، ثمّ درسها بعقل الفيلسوف الذي يتأمّل في الزمن الخاص لهذه الديانات وفي مواقفها من الإله والإنسان والعالم.

وقادته هذه الدراسة إلى التمييز بين نوعين من الدّيانات ديانات أو حركات روحيّة إنسانية تعتبر أنّ الإنسان جزء من الكلّ الكوني والاجتماعي عليه أن يبحث عن الانسجام معه وأن يغوص في تأمّل ذاته لمعرفتها، وهذه المعرفة هي مصدر السعادة والتحرّر والغبطة.

(46) Comment L'homme devient humain, p 236.

وديانات كتابية توحيدية تختلف عن الأولى اختلافاً جذرياً. فهي تقوم على الوحي الإلهي بينما تقوم الأولى على الغنوص أو العرفان. وهي تدفع إلى الفعل والخلق وإلى أن يكون الإنسان مبدعاً وصانعاً لتاريخه، وتدعو إلى البذل والتضحية وحب الإله والآخرين، بينما نجد الحركات الغنوصية كثيراً ما تقف عند حدّ اللحظة السلبيّة وتستسلم للتشاؤم ولا تدعو إلى العمل والتغيير. لذلك ركّز غارودي على هذا الاختلاف في زمن كلّ صنف منهما، زمن الانسجام والتّماهي مع الكلّ وما يقتضيه من تربية سلبيّة.. وزمن الوحي الذي هو زمن الفعل والخلق وما يقتضيه من مسؤولية وبذل(47).

غير أنّ ذلك لم يمنع غارودي من أن يكون باحثاً «ينتقي» بعض الأحداث والمساهمات التاريخيّة ليمجدها ويعلي من شأنها في بعض الأحيان، ومن أن تكون مقاربته ذات طابع شعري وصوفي أحياناً أخرى. ولعلّ همّه النضالي ووجدانه القلق هما اللذان دفعاه إلى عدم الاكتفاء بالمقاربة العلمية الموضوعيّة الخارجيّة، وإلى زيارة كلّ بلاد العالم التي تحيا فيها هذه الدّيانات وإلى الالتقاء بمفكّريها ومتصوّفيها بل وإلى ممارسة التجارب الروحيّة والصوفية لتذوّقها ومعرفتها من الدّاخل(48) متجاوزاً بذلك أفق القراءة المادّية التاريخية التي كانت منطلق مقاربته.

ومن جهة أخرى فقد انتهت هذه الدّراسة التاريخيّة إلى أنّ الدّيانات التوحيدية، رغم ما بشّرت به من رجاء وزمن جديد، ورغم طابعها الثوري التحرري، لم تسلم من التزوير والتحريف، بل انتهت في أغلب الحالات إلى التجمّد وخدمة مصالح الطبقات السياسية والاقتصادية المهيمنة واستمرت متحجرة في مؤسسات كهنوتية، ولكنّها بقيت حيّة نابضة في قلوب بعض

(47) R.Garaudy: Palestine, terre des messages divins, p 71.

وانظر أيضاً برجسون الذي يرى أنّ التصوّف الهندي واليوناني لم يصلا إلى مرحلة الدين الحركي وهي المرحلة التي ينقلب فيها التأمل عملاً.

H. Bergson: les deux Sources de le morale et de la religion, pp 234-240.

(48) كما توحي بذلك بعض كتاباته مثل: «حوار الحضارات» أو «نداء إلى الأحياء».

الأفراد، شاهدة بذلك على انحطاطها وعظمتها في نفس الوقت.

ولكن هذه الدّراسة التاريخيّة، على ثرائها واتساعها، لم تكن تستجيب لكلّ طموح غارودي. فلم تكن أبحاثه وتأملاته منزهة عن الغرض العملي، بل هي تأملات يقوم بها مناضل قبل كلّ شيء، مناضل يعمل على تغيير العالم وعلى بناء نظام اجتماعي وسياسي تتحقق فيه إنسانية الإنسان ويتحرر فيه الإنسان، كل الإنسان وكل إنسان، من مختلف ألوان الاغتراب، مما يعني أن القضية الدينية ليست قضية معرفية فلسفية فحسب، ولا هي قضية تاريخية تتعلّق بالماضي، وإنّما هي قضية اجتماعية وسياسية معاصرة بدرجة أولى. إنّها تفتح بالتالي على قضية الثورة والتحرّر وعلى إشكالية دور الإيمان الدّيني في صنع المستقبل.

وهذا ما سيقود غارودي إلى تحليل الواقع المعاصر على المستويين السياسي والدّيني والتفكير في العلاقات التي تربط بين الإيمان الديني والعمل السياسي انطلاقاً من الوضع الحالي للأديان والكنائس من جهة، والحركات والأحزاب الثورية من جهة أخرى. ذلك أنّ دراسته لتاريخ الأديان عمّقت فيه اقتناعاً عميقاً بأنّ الدّين حقيقة واقعية لا يمكن إغفال دوره في التغيير وفي صنع المستقبل رغم ما آل إليه في حالات كثيرة من انحطاط وسلبيّة.



الباب الرابع

الدِّين ودوره في التغيير

الدِّين الأفيون

الدِّين المحرِّر

الإلحاد الشيوعي والإيمان المسيحيّ

من اللعنة والحرمان الى الحوار والتكامل

مقـــدمـــة

لقد قادنا التحليل السابق إلى أنّ المشكلة الدّينية عند غـارودي لا يمكن ردّهـا إلى بعد تـاريخي معرفي، وإلى أنّ اهتمـامه بهـا لم يقتصر على التـأمّل والاستـطلاع التاريخي. فهي مشكلة سيـاسية معـاصرة لهـا موقعهـا المميّز في العمل السياسي الهادف إلى صنع مستقبل الحضارة وتغيير الواقع السائـد. فقد أصبح للدّين دور لا يمكن إهماله في التكتلات والصراعات المؤثّـرة في واقعنا المعاصر لذلك اتّجـه اهتمام غـارودي إلى قضية الأدوار التي يمكن أن يؤديهـا الـدين في حلّ مشكـلات الحضارة المعـاصرة ودفـع الشعوب إلى التحـرّر من الاغتراب.

وفي هـذا الإطار السيـاسي الديني الحسـاس نجد اختـلافـاً وتبـاينـاً في مواقف الفلاسفة. فمن قائل بأن الدّين اختراع أبدعه الـطغاة لتخـدير شعـوبهم ومنعها من تحمّل مسؤولية تحديد مصيرها، إلى قائـل بأنّـه هروب وتملّص من الواقع بحثاً عن تعويض سماوي في عالم آخـر. إلى قائـل بأنّـه محرّك رئيسي لحــركـات التحــرّر ودافـع إلى الثــورة على القهـر وعلى استعبــاد الإنسـان للإنسان. . .

ضمن هذه التناقضات الفلسفية والسياسية، وبـروح الفيلسوف المنـاضل

والسياسي المفكّر، يطرح غارودي قضية العلاقة بين الدّين والثورة، بين الإيمان وتغيير العالم. وهو يطرحها بوصفه قائداً شيوعيّاً ومنظّراً ماركسياً، وبوصفه مسيحياً بروتستانتيّا، ثمّ بوصفه باحثاً عن ملاذ جديد لرجائه بعد فصله عن الحزب الشيوعي.

ويهمّنا هنا أن نتساءل عن موقف غارودي من هذه الإشكالية وعن المنهجيّة التي اعتمدها في التحليل وعن أوجه التميز والخصوصيّة فيهما.

وقد رأينا هنا البدء بتحديد منهجية غارودي في تناوله لهذه القضية قبل بيان أفكاره ومواقفه الخاصّة بها.

يحلّل غارودي هذه القضية ضمن إطار منهجي يمكننا تبيّنه من خلال عديد النّصوص. وتتلخص معالمه وخاصياته في النقاط التالية:

ـ لم ينطلق غارودي من نظرة نسقية للدين، لأنه لا وجود لدين واحد ومجرّد، ولا لفهم واحد أو تطبيق واحد للدين. فهناك أكثر من دين وأكثر من فهم وأكثر من تطبيق. فالدّين «قد عبّر عن نفسه بأشكال بالغة التغاير والاختلاف عبر التاريخ»[1] وهذا ما يحتّم علينا في نظره اعتماد مسلكيّة نقدية مفتوحة لا نظرة مذهبيّة مغلقة.

والمقصود بالمسلكيّة النقدية هنا الامتناع عن إصدار مواقف وأحكام مسبقة. فهو لم ينطلق من مبادىء عامّة ومقولات كلّية ليطبّقها على كلّ دين ولم يردّ الواقع في ثرائه وتنوعه إلى أفكار قبليّة ثابتة ومطلقة، وإنّما حاول الانطلاق من الدّين من حيث هو واقع وممارسة حتّى يتخلّص من إمكانية التأثر بالأحكام المسبّقة وحتّى لا يسقط في ذلك اللون من التّعميم الضارّ والمتعالي على حقيقة موضوع البحث.

ـ الخطوة المنطقية التي تترتب عن هذه المسلكيّة النقدية تتمثّل في اتباع طريقة استقرائية تبدأ بالملاحظة واستقصاء الحالات التاريخيّة والواقعيّة وتنتهي

(1) R. Garaudy: Marxisme du 20 e siècle. p 119.

إلى أحكـام نسبيّة. وهـذا ما يبـرّر عودة غـارودي إلى الوقـائع التـاريخيّة وإلى تحليل التجليات الفعليّة للدين في واقعنا المعاصر بدل الانطلاق من تصـورات مثالية وأفكار عقلية مجردة ومتعالية. ثم نراه يستقـرىء النّصوص الـدّينية ذاتهـا ليكشف عمّـا تحمله من أبعـاد ثـوريـة تحـرّر الإنسـان أو مضـامين تسلب من الإنسان حرّيته وقدراته الخلاقة.

ويتضمّن الاستقـراء هنا دلالـة منهجيّة عميقـة تتمثّل في أنّـه يتحتّم على الـدّارس لقضيـة العـلاقـة بين الـدين والثـورة مسـاءلـة التجـارب الـدّينيـة في خصوصياتها وتنوعها وإلّا وقع في خطأ منهجي جسيم هو إسقاط أحكامه القبلية والمسبّقة على هذه التجارب، وتلك أيسر وسيلة للتعسّف عليها وعدم فهمهـا. وهـذا يعني أن الإيمان الـدّيني أدّى وظائف متبـاينة وخـدم أهـدافـاً متعـارضـة ومتعـدّدة، من الاعتبـاط حشـرهـا واختـزالهـا في اتجـاه واحـد يمحـو التنـوّع والاختلاف. لذلك لا يمكن في هذا الإطار الاكتفاء بقياس الخاص على العام ولا الانتقـال من الكلّي إلى الجزئي ولا إصـدار أحكام عـامّة تنـطبق على كـلّ الحالات والأديان.

وكما أنّه لا يـوجد دين «عـام» و«مجرّد»، كـذلك لم ينـظر غارودي إلى هذه الإشكالية بعين تأمليّة مجرّدة ومنزّهة عن الأغراض. فقد كان مدفـوعاً بهمّ نضاليّ وحضاري هـو العمل على تغيـر الواقـع الحضاري المعـاصر. وهـو ما سينعكس على طريقة بنائه لمـواقفه ممـا يعني أنّ نظرتـه لا بدّ أن تتـأثر ببعض العناصر والأبعاد السياسيـة والايديـولوجيـة بحثاً عن صيـغ الالتقاء والتكـامل أو الصراع والتناقض بين الإيمان الدّيني والعمل الثوري التحرّري.

هذا الهمّ النّضالي هو الذي يفسّر في نظرنا الطابع البراغماتي لنظرة غارودي واهتمامه الواضح بقضية العلاقـة بين المسيحيّة والشيـوعية عنـدما كـان عنصراً قياديّاً في الحزب الشيوعي الفرنسي.

وتأسيساً على ما تقدّم، يمكننا القول إنّ غـارودي اعتمد منهجيّـة نقديـة استقرائية في تحليل إشكاليّـة العلاقـة بين الدّين والتغييـر وأنّه كـان يبحث عن

الحـالات التي يمكن أن يكون فيهـا الدين عـاملاً ثـورياً، وعن الأسبـاب التي تجعل منه عاملاً مخدّراً للأفراد والشعوب في حالات أخرى.

فبأيّ معنى وإلى أيّ مدى يكون الدّين أفيوناً؟ وما وجه مشـروعيّة القـول بـأنّه محـرِّر؟ وهل هنـاك ما يبـرّر التكـامـل والحـوار بين «الإيمـان المسيحي» و «الإلحاد الماركسي»؟

الفصل الأول

الدين والأفيون

ثمة قول مأثور عن ماركس من مقدّمة كتابه «نقد فلسفة الحقوق عند هيجل «يبيّن فيه أن» الدّين زفرة المخلوق المضطهد، روح عالم لا قلب (روح) له كما إنّه روح الظروف الاجتماعية التي طرد منها الرّوح. إنّه أفيون الشعب»[2]. وليس غارودي غريباً عن الماركسية حتى يهمل مثل هذا الرأي عند دراسته لدور الدين في تغيير الواقع أو المحافظة عليه.

ومن خلال استقرائه للوقائع التاريخية والنّصوص الدينية توصل غارودي إلى تحديد حالات ثلاث يكون فيها الدّين أفيوناً وعاملاً مخدّراً للأفراد والجماعات، فما هي هذه الحالات والمستويات؟

* **الحالة الأولى**: حين يؤمن المتديّن بأنّ الاتجاه إلى الإله يقتضي الانصراف عن مشكلات الحياة وصراعات التاريخ.

يلاحظ غارودي أنّ فهماً للدين، مشوباً بثنائيات الفلسفة اليونانية، هو الذي يقف وراء تحويل الدين إلى أفيون. فالمذهب الأفلاطوني القائم على ثنائية العالم المثالي والعالم المحسوس هو الذي أثّر في بعض التصوّرات الدّينية، المسيحية خاصّة، حيث وقع نقل هذه الثنائية إلى مستوى علاقة

---

(2) ماركس: مقدمة كتاب نقد فلسفة الحقوق عند هيجل، في كتاب «حول الدين» لماركس وأنجلز (تعريب ياسين الحافظ)، ص 34.

النفس بالبدن، والمقدس بالمدنّس. وتبعاً لذلك فإنّ كلّ ما هو دنيويّ يعتبر مدنّساً ينبغي الإعراض عنه واحتقاره، وأنّ كلّ ما هو أخروي يعتبر مقدّساً ينبغي إجلاله والبحث عنه. ومن هنا فقد كانت نظرة هذه التصوّرات الدّينية المتأثّرة بالرّوح الأفلاطونية تدعو إلى الاعراض عن الدّنيا ومطالب الجسد باعتبارها مجالاً للمدنّس الذي يمنع الرّوح من التطلّع إلى عالم آخر. فبدل أن يكون الإيمان الدّيني انفتاحاً على العالم وعلى التاريخ كان إعراضاً وانسحاباً.

ومثل هذا الإيمان لا يكون في رأي غارودي إلّا «تعبيراً عن نزعة هروب من العالم وبحثاً عن الخلاص الفردي»(3) وهذا يعني أنّ الدّين حين يتحوّل إلى ضرب من الرهبنة واحتقار الجسد واستقذار للحياة الدّنيا، يكون أفيوناً لأنّه لا يعبّر عن أيّ شعور بالمسؤولية إزاء الواقع والتاريخ، فهو بإعراضه عنهما يكون قد رضي بهما واقعياً. فهذا الإعراض لا يمكن اعتباره «تجاوزاً» بالمعنى الإيجابي للكلمة وإنّما هو تجاوز سلبي بمعنى الانسحاب والخوف من المواجهة.

وفي هذه النقطة يبدو واضحاً تأثر غارودي بالنقد النيتشوي للمسيحيّة. ففي رأي فريدريك نيتشه، ليست المسيحية إلّا صورة من صور الفلسفة الأفلاطونية، فإذا كانت الأفلاطونية تدعو إلى تجاوز مطالب الجسد وقيود الحسّ، والتحرّر من أوهام «الكهف» وضلالاته وظلاله، وأمكن لها بالتالي معرفة الحقيقة العقلية المثالية والتطلع إلى «مثال الخير»، فإن المسيحية ديانة ترغّب في العزلة والترهّب والتزهد والإعراض عن الحياة وتحمّل كلّ صروف الألم والعذاب من أجل التكفير عن الخطيئة الأولى والفوز بالوعد الإلهي في الآخرة. لذلك اتجهت دعوتها إلى الفقراء والعبيد. يقول نيتشه: «ليست المسيحية سوى أفلاطونية الشعب»(4). ويشبّه نيتشه المسيحية بالبوذية، فهما ديانتان لا تعملان على تخليص الإنسان من الآلام بقدر ما تدفعانه إلى تحمّلها

---

(3) Marxisme du 20 e siècle, p 122.

(4) Nietzsche: Par delà le bien et le mal, p 21.

والاستزادة منها. إنّهما تدخلان ضمن مجال واحد هو مجال «ديانات المعذبين والمتألمين»[5].

في هذه المسألة إذن نرى غارودي ونيتشه يتفقان على «أنّ الكنيسة عملت على تعليم النّاس كراهية الأرض بدل محبّتها»[6] وعلى أنّها من هذه النّاحية لم تنتج إلاّ إنساناً مريضاً وذليلاً يتقبّل الواقع المهين ويتفنّن في إيلام النفس وتعذيبها. إنّ مثل هذا التدين يعبّر عن نزعة هروب لا عن نزعة عمل وتغيير، وهو لذلك أفيون.

ولا يقف غارودي عند هذا الحدّ من تأثير الثنائية الأفلاطونية على المسيحية بل نراه يعمّق تحليله ويؤكّد أنّ هذه الثنائية أثّرت كذلك في مفهوم التعالي لدى المسيحية فجعلته مفهوماً قائماً على الثنائية.

وللتوضيح نقول إنّ غارودي يرى في التعالي شرطاً ضرورياً لكلّ عمل تغييري ولكلّ فعل تحرري ولكن فهماً معيّناً له يحوّله إلى مفهوم ملتبس وفكرة مخدرة.

ويتأسّس مفهوم غارودي للتعالي على نظرة معيّنة للإله والعالم والإنسان. وتتلخّص هذه النظرة في أنّه لا توجد مفارقة تامّة بين الإله والعالم، وبين الإله والإنسان. ذلك ما نلمسه في عديد كتاباته وفي الأولى منها على سبيل الخصوص.

فهو يعتبر أنّ الإله لا يوجد إلاّ في العالم وفي التاريخ وفي الإنسان، وأنّ مدينة الإله ومملكته لا وجود لها في عالم آخر، في الغيب وفي ما وراء الطبيعة، خارج الزّمان والمكان وإنّما هي تتحقّق في الزّمان والمكان. ونحن نلمس هذه الفكرة منذ أوّل كتاباته حيث بيّن أنّه تخلّى عن صورة معيّنة للإله، عن ذلك الإله المفارق الذي يتدخل في الكون عن طريق المعجزات والذي اكتفى بالخلق ثم توقّف واستراح في اليوم السّابع.

---

(5) المرجع السابق، ص 87.

(6) المرجع السابق، ص 88.

إنّ غـارودي فقـد إيمـانـه القـديم وتخلّى عن الاعتقـاد في ذلـك الإلـه المتعـالي والمفارق لـلإنسان والعـالم والتاريـخ وأصبح يؤمن بـأنّ الإنسان هـو الإله. الإنسان هو الذي سيتولّى مهمّة الخلق «وهو الذي سيخلف الإلـه الذي خلق ورضي عن نفسه وعمله»[7]. وفي موضع آخر يضيف غارودي أن الإنسان هـو إله اليـوم الثامن: «فليس الإلـه سوى الإنسـان الذي يعمـل ويخلق نفسـه ويصنع تاريخه»[8]. وظاهر أنّ غارودي إنّما ينطلق هنا من نصّ تضمنه الكتـاب المقـدّس يقـول: «إنّ الإلـه بعـدمـا أتمّ عمله في اليـوم السـابـع تـوقّف طلبـاً للرّاحة»[9].

وقد ظلّ هذا الفهم الخاص للتعالي ملازماً له طوال المرحلة التي سبقت إسلامه إلاّ أنّه بدخول الإسلام غيّر من هذا المفهوم وأصبح يؤمن فعـلاً بوجـود إله متعال تماماً ومفارق تماماً للعالم. وسيتوضّح هذا الأمر لاحقاً. والذي يهمّنا في هذا السياق، سياق الدين الأفيون، هو أن غارودي كان يعتبر أنّ هذا الفهم الثنائي للتعالي الذي يقسّم الوجود إلى وجودين، وجـود إلهي ووجود إنسـاني، مملكة الإله ومملكة الدّنيا، هو الذي يدفع المتدين إلى الانصـراف عن الدّنيـا وعن الأرض وعن الزّمان ليتجه إلى الآخرة والسمـاء والخلود. ويؤكّد غـارودي أنّ هـذا الفهم الثنائي إرث أفـلاطوني وهـو يعبّر عن «مـوقف أفلاطـون لا عن موقف الكتاب المقدس»[10] ثمّ يضيف قائلاً: «إنّ الإيمان بالإله الذي لا يؤدّي إلى إيمان بالإنسان يكون هروباً وضياعاً وأفيوناً»[11].

يتبيّن لنا حينئذ أنّ غـارودي كان ينكـر تعالي الإلـه على الإنسان مـا دام يؤمن بأنّ الإنسان ذاته هو الإلـه، هو الإلـه الذي خلف الإلـه. هذا الإنسـان،

---

(7) R. Garaudy: Antee, p 160.

(8) R. Garaudy: Le huitième jour de la création, p 140.

(9) «Ayant acheve le septieme jour le travail qu'Il avait fait, Dieu se repose» (Genese: 2/2).

(10) Parole d'homme, p 231.

(11) المرجع السابق، ص 221.

ليس إلاّ الإنسان الذي اندمج في الحزب الشيوعي واهتدى بالنظرية الماركسية إلى العمل الثوري الخلّاق.

وليس عسيراً أن نكتشف الجذور الماركسية لهذا الفهم الخاصّ لفكرة التعالي. فماركس يعتبر أنّه لا حقيقة خارج عالم المادّة، وخارج الإنسان وتاريخه. فالدّين في نظره ليس سوى «شمس وهمية تدور حول الإنسان ما دام الإنسان لا يدور حول نفسه» وعالم الدين هو عالم ما وراء الحقيقة «في مقابل» حقيقة هذا العالم»[12].

ومن هذا المنطلق إذن «فإن السماء موجودة في الأرض وينبغي تحقيق مملكة الإله في الأرض»[13] و«أن الإله في العالم وليس خارج العالم»[14] أمّا إذا اعتقد المتدين أنّ الحقيقة تكمن في عالم آخر وأنّه ينبغي علينا الإعراض عن هذه الدّنيا المدنّسة كي نبلغ السعادة، فعندها يتحول الدّين إلى فكرة مخدّرة تشل الإنسان عن الحركة وتمنعه من العمل والكفاح وتسير به إلى العزلة والهروب والانسحاب.

هذه إذن هي الحالة الأولى من حالات الاغتراب الدّيني، فما هي الحالة الثانية؟

* يكون الدّين أفيوناً عندما يبحث الإنسان عن الإله في حالات العجز والجهل والإخفاق.

ويتجلّى ذلك على مستويين: مستوى علمي معرفي، ومستوى عملي سياسي.

أمّا على المستوى الأول، فينبغي علينا أن نوضّح وجهاً من أوجه العلاقة بين الدين والعلم. إنّ العلم في نظر غارودي يتعلّق بمجال البحوث الإنسانية

---

(12) ماركس: مقدمة نقد فلسفة الحقوق عند هيجل (حول الدين) ص 34.

(13) Garaudy: Marxisme du 20 e siècle, p 123.

(14) Garaudy: De l'anatheme au dialogue, p 29.

أي بمجال ما هو نسبي ومتغير. وقد يحدث أن يتوقف العلم أحياناً عن الإجابة عن تساؤلات يطرحها أو تطرح عليه. وهذه الحالة طبيعيّة في تطوّر العلوم ذلك أنّ هذه الأخيرة عرفت في تاريخها أزمات وقطيعات ولم يدّع العلم يوماً أنّه توصّل إلى تقديم إجابة نهائية عن القضايا التي يطرحها. ولكن ما الذي كان يحدث داخل التيولوجيا في هذا الخصوص؟

يلاحظ غارودي أنّ التيولوجيا المسيحية (لأنّه ركّز بحوثه وتحليله ونقده على تاريخ الفكر المسيحي) كانت كثيراً ما تقتحم هذا «المجال العلمي» وتلك الفراغات التي تتخلّله من أجل ملئها وتقديم إجابات تتصوّر أنّها تخلّص العلم من نقائصه وتتجاوز به عجزه وأزماته. وطبيعي أن تكون تلك «الإجابات» صورة تعكس المناخ الفكري الثقافي والسياسي السائد في ذلك العصر وبالتالي لن تكون خارجة عن إطار التركيبة الفكرية والبنية العقلية العامّة السّائدة في ذلك الوضع الاجتماعي.

إنّ هذه الإجابات التيولوجية ليست وحياً منزلاً يرقى إلى مرتبة القداسة وإنّما هي كلام إنساني تاريخي متأثر بظروف عصره وفلسفاته وحامل لأبعاد وخيالات نفسية وعقلية. وإذا علمنا من الجهة الأخرى أن تلك الفراغات والشقوق التي تتخلّل العلم ظرفية ومؤقتة ولا تعبّر عن عجز مبدئي، أمكننا أن نتوقع دون عناء إمكانية تطور الابحاث والكشوفات العلميّة بحيث يصير ممكناً تقديم أجوبة علمية عن تلك التساؤلات التي بقيت دون حسم علمي. فماذا يحدث في هذه الحالة؟

سوف يتبين أن تلك الأجوبة التي قدّمتها التيولوجيا لملء فراغات العلم لم تكن سوى محاولات يائسة غرضها إسكان الإله في الميادين التي كانت مجهولة ومظلمة. وطبيعي أن تأتي الإجابات العلمية متعارضة بشكل أو بآخر مع ما اقترحته التيولوجيا والفكر الديني، وسوف يظهر هذا الأخير بمظهر المتخلّف والمخالف للعلم والتجربة وسوف يكون إله التيولوجيا مجرد «إله

الثقوب» (Dieu des trous)[15] بتعبير غارودي.

وبالفعل فقد عملت الكنيسة على تقديم أجوبة في مجالات كوسمولوجية وبيولوجية، فتصوّرت أنّ الأرض مركز الكون وأنّها ثابتة ودافعت عن هذه النظرية وأعدمت واضطهدت من خالفها رأيها في ذلك، وما محاكمة غاليلي عنّا ببعيد. ثم عارضت فكرة التطوّر البيولوجي ودافعت عن مذهب ثبات الأنواع.

وعند استقرائنا لهذه الوقائع وغيرها يتبيّن لنا أنّ الكنيسة إنما استوحت مذهبها وأجوبتها من الفلسفة الأرسطية. فليس في الكتاب المقدّس ما يتنافى مع كروية الأرض ولا ما يثبت مركزيتها في الكون. وهذا بيّن حتى في محاكمة غاليلي حين جابهه القضاة بقولهم إنّهم لم يجدوا ما يؤيد موقفه في فلسفة أرسطو ولا في تصورهم وتأويلهم الخاص للكتاب المقدّس، بل إنّ خصومه رفضوا استعمال المنظار (التلسكوب) والنظر إليه بحجة أنّ استخدام مثل هذا الجهاز يوقع في الكفر[16]. وليس هذا إلاّ حالة واحدة من حالات كثيرة تجلّى فيها الاضطهاد الديني الكنسي للعلماء.

والعجيب في الأمر أنّ هذا النوع من الفكر الديني يظلّ معارضاً عنيداً للتصوّرات العلمية التي تتعارض معه ولكنّه، عند عجزه عن المقاومة وغياب حجته، نراه يعود من جديد، ومن طريق أخرى، إلى هذه النظريات العلمية نفسها كي يبحث عن صيغة جديدة لتوظيفها لفائدة تصورّاته الكسمولوجية الكيفية والمتأثرة بنزواته النفسية (fantaisiste)[17].

---

(15) Peut-on être communiste aujourd'hui, p 365.

(16) راجع على سبيل المثال كتاب: «قصة النزاع بين الدين والفلسفة» للدكتور توفيق الطويل الذي وضّح وقائع وأسباب محاكمة غاليلي والاضطهاد الذي حصل له ولأتباعه. علماً بأنّ الكنيسة لم تسمح بتدريس هذا المذهب الجديد إلاّ في القرن التاسع عشر أي بعد حوالي قرنين من موت غاليلي (من ص 201 إلى ص 207).

(7) Appel aux vivants, p 53.

وفي هذا الإطار بيّن غارودي أنّ المذهب التطوري في البيولوجيا بعدما كان مرفوضاً من قبل الكنيسة، إذا به أصبح «دليلاً على غائية للطبيعة موجهة نحو إله كوني»، وأنّ الانتقال من التصور القديم للمادّة كجوهر إلى تصورها الجديد كطاقة اعتبرته الكنيسة دليلاً ضد الفلسفات المادية لصالح المثالية، وكأنّ المثالية هي الدين. ويضيف أنّ اكتشاف اللاحتميّة في الظواهر الميكروفيزيائية وظفته التيولوجيا المسيحية للدّفاع عن فكرة تدخل الإله الخالق بكل حريّة في الطبيعة، وكأنّ قدرة الإله وحكمته لا تتجلّيان إلاّ في الخوارق[18].

على هذا النحو من النزوات والتسرع كانت التيولوجيا تقحم نفسها في مجالات ومعارك لا تملك الوسائل والطرائق الناجعة لمواجهتها فتبني نظريات بيولوجية وفيزيائية على هواها وكأنّ الدّين لا ينتصر إلاّ عندما تتولّى الكنيسة الإجابة عن مختلف القضايا الطبيعية والإنسانية.

إنّ الدّين في هذه الحالة يكون قد حكم على نفسه بمصير مؤسف وهو أن يخوض «معارك المؤخرة» ضدّ كلّ فتح من فتوحات العلم. فالتفسيرات التي يقدّمها الفكر الدّيني للظواهر الفيزيائية أو البيولوجيّة غالباً ما تكون اعتباطية أنتروبومرفية وبالتالي لا تقوى على مواجهة التقدّم العلمي الذي سيكشف تهافتها. فالدّين قد ظهر بمظهر الخصم للعلم والمشل لحركة الإنسان وارتقائه. وسيبدو لنا هذا الإله الذي أسكنّاه في الفراغات والثقوب، لملئها وسدّها، بمثابة الخصم للإنسان ولكلّ تقدّم علمي.

وفي هذه المعارك سوف يكون مصير الدّين التقهقر دائماً لأنّه ليس إلا قوّة عطالة لن تصمد أمام تقدّم البحث العلمي بحيث يصبح كلّ تقدّم في العلم تقليصاً وتضييقاً من دائرة هذا النوع من الدّين. وإلى هذا المعنى أشار أنجلز أيضاً حين قال: «إنّ المعرفة الحقّة للقوى الطبيعية هي وحدها التي

---

(18) المرجع السابق، ص 53.

تطرد الآلهة أو الإله من موقع بعد الآخر»[19]. وبالفعل فإنّ إله الثقوب سوف ينسحب من موقع بعد موقع، ولم يكن ممكناً أن يكون له غير ذلك المصير ما دام الفكر الدّيني التيولوجي حكم عليه منذ البداية بخوض معارك المؤخرة، ومعركة المؤخرة هي دوماً معركة خاسرة ولا يمكن أن تكون إلاّ كذلك.

من هنا نفهم أن غارودي يعتبر أن الدين، حين يضع نفسه بديلاً عن العلم ومنقذاً له من أزماته، فإنّه يختار أسوأ موضع ومصير، لا لأن العلم قادر وحده على الإجابة عن كلّ تساؤلات الإنسان ـ فهذا ما ينفيه غارودي بكلّ شدّة ـ وإنّما لأنّ الدين ليس جواباً عن قضايا علمية فيزيائية وبيولوجية. . . فهذه القضايا لا تقود إلى الإيمان أو الكفر، وهي موكولة إلى العقل البشري يستخدم فيها طرائقه في التجريب والاستقصاء.

نفس الأمر يقال بشأن ذلك التوظيف المتسرع للعلم للدفاع عن بعض معتقدات الدّين. فماذا يحدث عند تطوّر هذه النظريات العلمية. ماذا يحدث مثلاً لو أنّ العلم يتجاوز مفهوم اللاحتمية ليثبت الحتميّة من جديد؟ أتقول التيولوجيا إنّ قدرة اللّه أصبحت تتجلّى في تأكيد معنى النظام والضرورة الطبيعيّة بعدما كانت تتصوّر أنّها تتجلّى في الخوارق وفي اللاحتمية والتدخل الحرّ في مجرى الكون؟

من هنا يستمد تساؤلنا عن مشروعية هذا التوظيف أو التأويل مبرراته. ولسنا ندري إذ كان من باب إكرام النّصوص الدّينية أو العبث بها أن ننزل بها إلى التاريخ المتغيّر فتصير إلهاماً وتنبؤاً ببعض النظريات العلميّة. وغارودي واضح في هذا المجال فهو يقرّر ضرورة الفصل بين المستويين والمجالين[20].

ولكن ينبغي علينا الإشارة هنا إلى بعض التطوّر والتحوّل في مواقفه إزاء

(19) أنجلز: حول الدين، ص 115.

(20) فكرة شبيهة بهذه نجدها لدى أستاذنا عبد الوهاب بوحديبة: «كلام اللّه وتصوّره في التاريخ» الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني: معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما. سلسلة الدّراسات الإسلامية، ص 13-2.

هذه المسألة. ففي كتاباته الأولى نراه يصرّح أنّ مختلف الأجوبة الدينية، ما كان منها وحياً أو تأويلاً للوحي، مجرد أجوبة وهمية لا معقولة بما في ذلك فكرة الخلق. فالقول إنّ روحاً أو إلهاً خلق العالم والمادّة صيغة لاهوتية في التفسير تفتقر إلى كلّ معقولية فلسفية وعلمية بل إنّها حماقة على حدّ تعبيره[21]. . . إنّ غارودي لا يفرّق هنا بين الدين والتيولوجيا ويعتبر كلاً منهما ضرباً من ضروب التفسير الأسطوري. ولكن هذه الفكرة سادت عنده في مرحلته الستالينية، مرحلة الإيمان الأعمى بالماركسيّة وستالين كحقيقة مطلقة، أما عند تحوّله من الفكر الوثوقي إلى الفكر النقدي فإنّه أصبح يميّز بين ما هو دين وإيمان من ناحية، وما هو تأويل بشري للدين من ناحية أخرى.

ولذلك فهو في المرحلة الثانية من مراحل تطوره الفكري أصبح يؤكد على أنّ العلم لا يتعارض مع الإيمان الدّيني بما هو إيمان، وإنّما يتعارض مع بعض التأويلات الأسطورية والغنوصية له[22]. ممّا يقتضي عدم الخلط بين الإيمان الدّيني ومختلف الصيغ الرمزية والايديولوجية التي يعبّر عن نفسه من خلالها في التاريخ.

ومهما يكن من قول فإنّ غارودي ظل موقناً بأن البحث عن الإله في حالات العجز والإخفاق يتضمن إقراراً بأنّ الدّين يلعب دور المستند الحمائي ووسيلة الدّفاع ودور تعويض النقائص المعرفية لتغطية جهلنا ولذلك فلا يكون في هذه الحالة إلّا أفيوناً.

هذه هي تجلّيات الدّين كأفيون على مستوى معرفي علمي، ولكن أين يتجلّى ذلك على مستوى اجتماعي وسياسي.

لقد تبيّن لنا أنّ الإنسان، حين لا يلجأ إلى الله إلّا في حالات العجز والجهل يكون قد اختار لنفسه نمطاً مغترباً من التدين. وهذا صحيح أيضاً في

R. Garaudy: Théorie matérialiste de la connaissance, p 22. (21)

R. Garaudy: De l'anathème au dialogue, p 100 et suivantes. (22)

ما يخص حياته الاجتماعية. وهنا ينتقل غارودي من مستوى التحليل الابستمولوجي لعلاقة المعرفة العلمية بالتأويلات الدّينية والفلسفية والأسطورية إلى مستوى التحليل السوسيولوجي السياسي الذي يبحث في الدين بما هو قوّة اجتماعية وسياسية وفي دوره الثوري أو المحافظ.

وقد بيّن غارودي في هذا المجال قابلية الدّين للتوظيف المعادي للتحرّر الإنساني. فكثيراً ما استخدم الدّين كتعويض عن العجز وتبرير للاستسلام. وتواصلاً مع كارل ماركس يشير غارودي إلى أنّ الدّين ليس مجرّد «انعكاس» للواقع بل إنّه «احتجاج» على الواقع أيضاً. وهذا يعني أنه محاولة للبحث عن مخرج من البؤس والشقاء. فالإنسان المسحوق اقتصادياً وسياسياً يشعر بالمرارة ويرجو لو يتخلص من وضعه ولكن احتجاجه يبقى مجرد «زفرة» صادرة عن مخلوق مضطهد نظراً لقصوره عمليّاً عن مجابهة هذا الشقاء الواقعي وعدم امتلاكه لوعي ثوري حقيقيّ يمكنه من الاهتداء إلى سبيل الخلاص والتحرّر.

هنا يتحوّل هذا العجز إلى هروب ويتحوّل ذلك الاحتجاج والتوق إلى التغيير إلى «حلم، إلى انتظار وفاء بوعد»، وأخيراً إلى عقيدة هروب وتقلّص واستسلام. ثمّ يضيف قائلاً إنّ هذا النمط من التدين أصبح «أفيوناً مدهش الأثر كانت السلطة وما تزال، منذ أيام الامبراطور الروماني قسطنطين، تستخدمه أوسع استخدام لدفع النّاس إلى قبول تعاسة الدّنيا في انتظار وعود الآخرة»[23].

من أجل ذلك انتهى الاحتجاج الدّيني إلى رغبة في الهروب من العالم والبحث عن «الخلاص الفري بااللجوء الى العالم الآخر»[24] وبذلك يكون الدين في هذه الحالة قد «لعب دور التعويض الوهمي للمظلومين والتبرير الميتافيزيقي للظالمين»[25]. وهل يمكن لمثل هذا الاعتقاد الدّيني ألاّ يكون أفيوناً؟

(23) Marxisme du 20 e siècle, pp 120-121.

(24) المرجع السابق، ص 122.

(25) L'église Le communisme et les Chrétiens, p 222.

من البيّن أنّ غـارودي اكتفى في هذا السيّـاق بـالنقـد المـاركسي للدّين الذي حلّل عمليّة الاغتراب الدّيني على مستوى اجتماعي وسيـاسي. فماركس يرى أنّ الفرد في المجتمعـات القائمـة على الملكية الخـاصّة لـوسائـل الإنتاج يشعر بالانسحاق أمام الطبقات المالكـة وبـالعجز عن تغيير وضعه ولكنّـه يظلّ يأمل في التحـرّر. لذلـك يبحث عن بديـل سماوي يحقّق فيـه وجوده النّـوعي وكماله غير أنّه يبقى محكوماً عليه بأن يعيش الثنائية والانشطار بين حياة أرضيـة بائسة وحياة سماوية (حلم، أمل، وهم) سعيـدة وحرّة، ويجـد في المعتقدات الدينية البديل الذي يحقّق له رجاءه، ويعبّر عن كلّ ما يفتقده في هذا العـالم: «إنّه التحقيق الوهمي للكائن الإنساني»[26]. وهذا يتضمّن إقراراً مبدئياً من قبل ماركس بأنّ وعود الآخرة ليست إلاّ توهماً يسقطها الإنسان المغترب والمسحوق على السماء حيث يسود الحب بين كلّ البشر، بعدما خلّصه المسيح من شقائه الأرضي.

فبالإضافة إلى أنّ الاعتقاد يشل الإنسان عن الحركة والثورة على التعاسة الواقعية، فإنّنا نراه يصيب الشخصية الإنسانية بالثنائية والانشطار مما يترتب عنه أن يفقد الإنسان شعـوره بذاتـه ووحدتـه وحريتـه ومسؤوليته التـاريخية. وليس التحرّر في منظور ماركس إلاّ توحّد الإنسان مع ذاته بوصفه كائناً نـوعيّاً. وهـذا التـوحّد مـع الذات ينبغي أن يكـون في نظره بـدون وسيط مخلّص (كالمسيـح مثلاً) بل وبدون أي كائن متعال غير الإنسان ذاته. لـذلك ينكـر ماركس تعالي الإله على الإنسان ويبيّن في دراسته للوضع الاجتمـاعي والسياسي السـائد في ألمـانيا في عصـره «أنّ تحرّر ألمـانيا الـوحيد الممكن عمليّـاً هو تحـررها على أساس النظرية التي تنادي بأنّ الإنسان هو الكائن الأسمى لـلإنسان ذاتـه»[27]. وقد ظلّ غارودي مؤمناً بهذه الفكرة فترة طويلة من حيـاته إلى أن طـوّر مفهومـه للتعالي الإلهي عند إسلامه.

---

(26) ماركس: حول الدين، ص 33 (نقد فلسفة الحقوق عند هيجل).
(27) المرجع السابق، ص 44 (وهو أيضاً قول فيورباخ: الإنسان هو إله الإنسان).

وخـلاصة القـول في هذا المجـال أنّ الدين يكـون اغترابـاً في كلّ مـرة نسعى فيها إلى إسكان الإله في حالات عجـزنا وجهلنـا، وبتعبير غـارودي فإنّ هناك نوعين من الآلهة لا يكون الاعتقـاد فيهما إلا أفيـوناً واغتـراباً وهمـا: «إله الثقوب» و «إله التعويضات». لذا فمثل هـذا الإله غيـر مقبول بـالنسبة لإنسـان مناضل يسعى إلى التحرّر(28).

* أمّا الحالة الثالثة التي يكون فيها الدّين أفيوناً فهي عندما يتخـذ طابـع إيديولوجيا أو مذهب رسميّ.

وهنا يشير غارودي إلى ما يسمّى بالدولة الدّينية أو الثيوقراطية، وفي رأيه أنّ الـدين فلسفة للفعـل وليس مجموعـة من التصورات والقـوانين الجـامـدة، ولكن عندما يتحوّل إلى «مذهب رسمي» تتبنّاه مجموعة سياسيـة أو دولة، فـإنّه يفقد خصائصـه الذاتيـة التحرريـة ليصبح حقيقـة مغلقة متعـالية على الإنسـان والتاريخ.

وللتـوضيح نقـول إنّ السلطة الحاكمـة قد تتبنى دينـاً رسمياً تنتسب إليـه وتدافع عنه ولا تقبل أيّ خروج عنه وتحتكر لنفسها حق فهمه وتأويله. إنّ مثـل هـذه المؤسسة السيـاسية الـدّينية أضفت على نفسها طابـع القـداسـة وشـرعت لنفسها، باسم الدين، كلّ ممارسة تتصورها صحيحة وهي لذلك تشيع الاعتقاد داخل المجتمع بأنّ نظام الدولة هو النظام الذي أراده الله وأنّ الخروج عليه أو التشكيك في مشروعيته كفر وزندقة.

ويشيـر غارودي إلى أنّ السلطة تنـزع بطبعهـا إلى الحفاظ على كيـانهـا ومصالحها وتعمل بالتالي على تبرير الوضع القائم. وفي كتابه «الحرية» يقول: «إن مذهب الكنيسة قد استخدم في جميع العصور لتبـرير كـلّ أشكال الهيمنـة الطبقية»(29). والسبب في ذلك أنّ رجال الدّين الرّسميين هم الذين تولـوا مهمّة

(28) Peut-on être communiste aujourd'hui? p 365.

(29) La liberté, p59.

التبرير الميتافيزيقي للواقع القائم ولم يتردّدوا في تعليم الناس «أنّ الإلـه، منذ الأزل، خلق العالم على النحو الذي هو عليه الآن»[30] وأنّ الفوارق الطبقية واللامساواة إرادة إلهية. ويستدل بالقديس أوغسطين والقديس توما الأكويني اللذين علّما النّاس الخضوع للهيمنة.

ففي كتابه مدينة الإله (الكتاب 19، الفصل 15) يكتب القديس أوغسطين: «الرّق عقاب للخطيئة... لذلك فالرّسول بولس ينبّه العبيد أن يكونوا خاضعين لأسيادهم وأن يخدموهم بمحبة وإرادة طيبة» ويستأنف القديس توما الأكويني في القرن الثالث عشر نفس هذه الفكرة عن القنانة فيقول: «العبودية بين البشر طبيعية... والعبد إزاء سيده أداة... بين سيد وعبده يوجد حق سيطرة من نوع خاص»[31].

على هذا النحو تأسس «المذهب الاجتماعي للكنيسة» وظلّ سائداً إلى هذا القرن دالاً على الاستبداد الثيوقراطي الذي يشرّع له رجال الدّين الرّسميون.

وفي هذه الحالة فإنّ الدولة الثيوقراطية تقدّس نفسها و«تتهم بالهرطقة كلّ انتفاضة أو ثورة ضدّها»[32] وهي في كلّ ذلك تستمد مشروعيتها من تلك المؤسسة الدّينية الرّسمية ومن جهاز رجال الدّين الذين تتخذهم أداة لرعاية مصالحها. ومن هنا يتبيّن أنّ السلطة التي تدعي التكلم باسم الحقّ الإلهي لا يمكن أن تكون إلاّ سلطة باغية لأنّها تضع نفسها فوق المجتمع المدني وفوق التاريخ. إنّ الدولة مؤسسة إنسانية تاريخية، أمّا أن تضفي على نفسها طابع الألوهية فهذا ما يؤدي بها حتماً إلى الهيمنة على حرية المجتمع وحقوق الإنسان.

---

(30) المرجع السابق، ص 61.

(31) De L'anathème au dialogue, pp 92-93.

(32) La liberté, p 64.

والـواقع أنّ مثـل هذه السلطة التي تتنـاسى تاريخيتهـا ونسبيتهـا لم يكن غرضها الحقيقي الدّفاع عن الـدّين ولا حمايـة قيمه وهي «لم تلجـأ إلى الدين حبّاً في الإله وإنّما خوفاً من الشعب»(33). وبذلك يكشف غارودي عن الخلفية الضمنية التي تدعو المؤسسة السياسية إلى التكلم باسم الدّين والحقّ الإلهي.

ولكن هـل يعني هذا أنّ غـارودي يقيم تعارضـاً تامـاً وفصلاً جـذرياً بين الدّين والسياسة؟

إنّـه لا يرى ذلـك. ففي نظـره أنّ الديـن يمكـن أن يكون قـوّة خـلاّقـة وعقيدة مفتوحة تدفع إلى التحرّر والتغييـر، ومصدراً للقيم المـوجهة للسيـاسة. فالسياسة هي تحقيق لغايـات وقيم أخلاقيـة وليست مجرّد «تقنيـة» في ممارسـة الحكم لذا يرى أنّه من الحماقة تركها لقيصر ليعبث كيفما شاء بمصائر البشر.

فالإيمان الدّيني ضروري للعمل السياسي من جهتين على الأقلّ:

ـ من جهة تحديد الغايات والقيم «إذ لا يمكن اختزال السياسة في أحـد مـظاهر الحيـاة الاجتماعيـة الذي هـو طريقـة أخذ السلطة وإدارة الـدولـة، ولا إرجاعها إلى مجرّد عملية تنظيم للوسائـل. بل إنّ مهمتهـا الأصلية هي تحـديد غايات المجتمع بأكمله وابتكار الوسائل الكفيلة بتحقيقها»(34).

ومن جهة تحمّل كلّ إنسان لمسؤوليته الاجتماعيـة والسياسيـة. والإيمان الدّيني، بوصفه يلزم الإنسان بضـرورة الاختيار ومسؤوليـة توجيـه المصير، هـو الذي يُبقي على هذا الشعور حيّاً ويدفع إلى النقد والتجاوز. «وعنـدما ينخفض الإيمان تفرخ الأوهـام وتتكاثـر الأوثان»(35). ومن هـذه الأوثان ظهـور الأحزاب التي تحتكـر القرار السيـاسي، والمؤسسات السيـاسية التي تحتكـر الدّين...

---

(33) Appel aux vivants, p 63.
(34) Parole d'homme, p 181.
(35) Appel aux vivants, p 63.

والإيمان الدّيني هو الذي ينقد كلّ أشكال الاحتكار المعرفي والسياسي والدّيني.

لذلك نرى غارودي يناقش شعار «فصل الدّين عن السياسة» ويعتبره «شعاراً كاذباً»[36]. وينطلق في بيان ذلك من قول منسوب إلى المسيح جاء فيه: «اعط ما لقيصر لقيصر وما للّه لله» (إنجيل متّى 22/22) مؤكداً أنه قول يتنزل في وضع تاريخي وسياسي معيّن.

فقد كان قيصر مستبداً يزعم أنّه سيّد على الأجسام ووصي على القلوب والعقول في آن واحد، أي إنّه يدعي امتلاك السلطتين «الزمنية» و«الرّوحية» بعبارة العصر الحديث. وفي رأي المسيح أنّ الإمبراطور ليس مقدّساً كما يزعم، ولذلك نراه أمر النّاس أن ينزعوا عنه تلك الصفة الكاذبة التي نسبها إلى نفسه وأن يرجعوه إلى حجمه الإنساني فلا يؤدوا إليه من الطاعة إلا ما يتعلق به كسلطة سياسية (مثل الضرائب. . .) دون إخضاع عقولهم ومعتقداتهم لإرادته. ويضيف غارودي أنّ الامبراطور الرّوماني أعدم في القرن الأول آلاف المؤمنين الذين رفضوا التقرّب إليه بالصلوات والتضحيات.

فهذا القول هو إذن «قول ناري» في أصله لأنّه يحمل اعتراضاً على سلطة كليانية مهيمنة ولكن وقع تحريفه وفق أهواء القياصرة وأصبح يعني الدّعوة إلى فصل الدّين عن الحياة والسياسة وهو شعار كاذب «ذلك الذي يجعل من الدين قضية شخصية تاركاً أمر السياسة للسياسيين يحكمون على هواهم بعيداً عمّا يرضي اللّه»[37] أي دون أخلاق لأنّ أحداً لم يعلّم قيصر كيف يحكم.

فالسياسة في رأي غارودي أكبر وأعظم من أن تترك للسياسيين لأنّها محتاجة إلى إيمان يرشّد مسارها وإلى أنبياء يرسمون لها غاياتها الأخلاقية.

---

(36) Biographie du 20 e siècle, p 234.

(37) المرجع السابق، ص 234. وانظر أيضاً Appel aux vivants, p 164

وإذا كانت الدولة «الدينية» استبداداً وأفيوناً فـإنّ الدولـة «اللادينيـة» تقف على نفس الأرض وتمارس هي الأخرى أبشع أنواع القهـر وتهيمن على حقوق الإنسان والمجتمع المدني لأنّها تكـون قد استبـدلت تيولـوجيا دينيـة بتيولـوجيا ملحدة، وهو ما يحدث في الأنظمة الشيـوعية التي تتبنّى مـذهباً رسميـاً ملحداً وإيديولوجيا لا دينية[38].

إنّ الأمـر في نـظره سـواء: في الحـالتين وقـع إضفـاء القـداسـة على السياسة. كما يتأكد معنى الأفيون هنا عندمـا نقف على أهمّ ما يقـود إليه هـذا التصـوّر «الإيديـولوجي» للدين من نتـائج على مستـوى العلاقـات الاجتماعيـة والسياسية والأخلاق الفردية.

إنّ تجميد الإيمان الدّيني في مؤسسة وفي قوالب ثابتة ومغلقة يؤدّي إلى سيادة الجبرية والوثوقية والعقلية الخرافية.

فمثل هذا المناخ ملائم لتنمية «أخلاق الخنوع»[39] وقبول الوضع القـائم خـوفاً من السلطة أو يـأساً من التغييـر، كما إنّـه يشكّل أرضيّـة مسـاعـدة على الامتثـال الشكلي للدين وعلى غيـاب الفكـر النقـدي المفتـوح لأنّ المؤسسـة الدّينية أو السياسية علّمت النّاس تصوّراً دغمائياً للمعتقد»[40] أي تصوّراً يـوحّد بين الإيمـان من حيث هـو قـوّة وانفتـاح، والإيمـان من حيث هـو قـائمـة من المعتقدات صاغها رجال الدّين. وهذا هو المعنى الذي يعطيه غـارودي لكلمة تمامية (intégrisme).

وفضـلاً عن ذلك فـإنّ مناخ الاستبـداد وغيـاب الفكـر النّقـدي والعمـل السياسي والتحرّري يشجعـان على نمو كـلّ الخرافـات والأفكار الـوثنيّة وعلى سيادة الفكر القائم على «انتظار المخلّص» والمعجزات. . .

(38) L'Alternative, p 122.

(39) Biographie du 20 e siècle, p 266.

(40) المرجع السابق، ص 243.

والملاحظ أنّ غارودي ركّز أمثلته وتحاليله على الدّيانة المسيحية التي تحوّلت إلى أفيون وسلطة باغية إلاّ أنّه رجع كذلك إلى بقية الدّيانات فبيّن أنّ اليهودية أيضاً تحوّلت إلى إيديولوجيا مغلقة حجّرت العقيدة وبرّرت قيام دولة لا دينية انطلاقاً من قراءة عنصرية سلطوية للدين وهو ما بيّناه في الفصل السابق. كما ضرب أمثلة من تاريخ الإسلام القديم والحديث تجلّى فيها التسلّط السياسي باسم الدّين.

وإجمالاً لتحليلنا السابق حول الدين الأفيون نستطيع أن نقول إنّ غارودي نقد أنماطاً ثلاثة من التدين هي تلك التي يتخذ فيها الدين طابع الانسحاب من الحياة والتاريخ، وطابع التعويض الوهمي لحالات العجز والجهل والإخفاق، وشكل سلطة مقدّسة ترفض كلّ فكرة مغايرة وكلّ تجديد وهو بالتالي نقد ألواناً من الاعتقاد ومن التصورات الدّينية للإنسان والإله[41].

ولذلك هو رفض آلهة ثلاثة:

ـ رفض الإله المجرّد الذي يتخذ شكل مفهوم ميتافيزيقي، وهو إله أرسطو وأفلاطون رفضه لأنّه بارد وجافّ، يدعو إلى نبذ العالم المحسوس ولا يشيع في النفس حرارة وتوقاً إلى الفعل في التاريخ.

ـ ورفض إله الثقوب والتعويضات لأنّه إله يتراجع عند كلّ كشف علمي وتقدّم إنساني ولأنّه يدعو إلى قبول المظالم والرّضى بالواقع المهين.

ـ ورفض ذلك الإله المشرّع على صورة ملك جبّار وإمبراطور مستبد، رفضه لأنّه إله يقف دائماً إلى جانب القوى المهيمنة وكأن الخير والحقّ منحازان دائماً إلى الطبقات المالكة والحاكمة.

إنّ مثل هذه الآلهة تتجلّى دائماً بمظهر الخصم للإنسان والتقدّم والتحرّر لذا فإنّ غارودي يدعو إلى نبذها والتخلّص منها.

---

(41) R. Garaudy: Reconquete de l'espoir, pp 112-117 et l'Alternative, pp 111-112.

والملاحظ أنّه في هذا النقد استفاد ممّا قاله فلاسفة آخرون نقدوا الدّين بشكل جذري وهم ماركس ونيتشه وفرويد. وهؤلاء يسمّيهم بول ريكور «أساتذة الشك» (Les maitres du soupçon) ويبيّن غارودي أنّ هذا النقد الجذري الذي قام به هؤلاء للدين «قد أدّى خدمة جليلة للعقيدة المسيحيّة» وأنه «أعاد إلى جوّ السماء طهره»[42].

فهم قد حرّروا الإنسان والدّين من «الإله الشرطي» إله الإمبراطور قسطنطين، ومن «إله الحلف المقدّس» المتواطىء مع كلّ أشكال التسلّط، ومن الإله البارد، إله الفلاسفة الذي هو محرّك لا يتحرّك. فقد حرّرنا ماركس من الإله المتسلّط، إله فرعون وقيصر، وحرّرنا فرويد ونيتشه من ذلك الإله المشرّع الأخلاقي المتواطىء مع الطبقات المسيطرة والدّاعي إلى سيادة القيم المنحطة والمحطّمة للإرادة.

لقد كان نيتشه «محطّم أوثان» وكان كير كجارد «شاكّاً جزعاً» وكان ماركس ثائراً على الأفيون ولكن يقول غارودي لا خوف على الإله الحقيقي (الإله الإلهي) من مطرقة نيتشه وشك كيركجارد وثورة ماركس[43].

وهذا يعني أنّه لو انطلقنا من وجهة نظر تاريخيّة وسوسيولوجيّة لمعرفة هل الدّين أفيون أم لا «فلا يمكننا الاجابة بالنفي»[44]. ولكن هل الدّين إلّا أفيون؟ وهل كان كذلك في كلّ زمان ومكان؟

---

(42) Appel aux vivants, pp 53-54.

(43) Biographie du 20 e siècle, pp 391-392.

(44) De l'anatéme au dialogue, p 92.

الفصل الثاني

الدّين المحرّر

القول بأنّ الدّين أفيون يعبّر بلا شك عن حقيقة واقعية وتاريخية ولكنّه لا يعبر عن كلّ الحقيقة لذلك يؤكد غـارودي أنّ «القول بـأنّ الدين في كـلّ زمان ومكان يصرف الإنسان عن العمل والكفاح، يتناقض تناقضاً صارخاً مع الواقـع التاريخي»، وأنّ الدين أدّى في بعض الحـالات «دوراً إيجابيـاً وتقدّميـاً»[1] ممّا جعله عاملاً ثورياً وتحرّرياً.

فبأي معنى وإلى أي مدى كان الإيمان الدّيني محرّراً؟

للإجابة عن هذا الإشكال ينطلق غـارودي من تحليل مستـويين: مستوى الـوقائـع التـاريخيـة، ومستـوى طبيعـة الإيمـان الـدّيني أو مـا يسمّيـه بـ «زمن الوحي».

فعلى مستوى التاريخ كان الدّين في حالات كثيرة دافعاً للتحـرّر. وينقل غـارودي عن أنجلز حالتين من تـاريخ المسيحيـة. يرى أنجلز أنّ الجمـاعـات المسيحية الأولى كانت تحلم بتحطيم السلطان الروماني وبالثورة على العبوديـة و «نجد فيها الشعور بأنّها في صراع ضد عالم برمته وأنّهـا ستخرج منتصـرة من هذا الصراع»[2]. ومعنى ذلك أنّها تحمل حمية مقـاتلة ويقيناً بـالنصر. فكـانت

(1) Marxisme du 20 e siècle, pp 119-120.

(2) أنجلز: إسهام في تاريخ المسيحية الأولية (من كتاب حول الدّين، ص 245).

المسيحية الأولى بتعبير أنجلز «حركة جماهير» شبيهة بالحركة الاشتراكية[3] غير أنّ الظروف الاجتماعية والسياسيـة في ذلك العصـر لم تكن مهيأة لقيـام الثورة فتحولت تلك الرّوح الثورية إلى حلم وإلى رجـاء في تعويض سمـاوي عندمـا قهرتها الامبراطورية الرومانية وبالتالي تمكنت المسيحيـة من خلق عالم جـديد تصير إليه الروح بعد موت الجسد ممّـا أدى إلى انطفـاء تلك الشعلة التحرريـة لدى المسيحيين الأوائل.

وأمّا الحالـة الثانيـة فتتمثل في مـا سمّاه أنجلز بـ«حـرب الفلاحين» التي قادها توماس مونزر في القرن السادس عشر. فقد كان مونزر (T.Munzer) ثائـراً على الكهنة وهو بهـذا المعنى مشارك في حـركة الإصـلاح الديني التي قـادها مارتن لوثر (1483-1546). غير أنّ لوثر اعتمد طريق الـلاعنف بينما سعى مـونزر إلى اتباع طريقة المواعظ العنيفـة فاتخـذ الإيمان معـه طابـع النضال المسلح. وقد كان هـدف الفلاحين الثـائرين فيمـا يقول أنجلز تحقيق «العـدالة ومملكـة الإله» والمساهمة الفعّالة في إقامتها على الأرض. وقد فهموا من تساويهم أمام الإله تساويهم أمام القانون وفي اقتسام الثروات، وقد كـانت راية ثـورتهم: «يا رب أيّـد عدالتـك السماويـة». ويضيف أنجلز قائـلاً «إنّ ملكوت اللّه في رأي مونزر ليس شيئاً آخر سوى مجتمع لا تفاوت طبقيّاً فيه البتّة، لا ملكية خاصـة، لا سلطة لدولة غريبة عن أعضاء المجتمع... ويجب أن تصبـح كلّ الأعمـال والخيرات مشتركة بين الناس وأن تسود أكمل مساواة بينهم»[4].

والـواقع أنّ أنجلز لم يعجب بمـونزر لمجـرد كونـه ثائـراً مسيحيـاً، بـل أعجب به لطبيعة المبادىء التي نادى بها والتي كانت شبيهة بالمبادىء الشيوعية من جهة، و«تلامس الإلحاد» من جهة أخرى. فقد كان مونـزر يرفض الكتـاب المقدس كوحي وحيد ومنزه: «إنّ الوحي الحقيقي الحيّ، كما كان يقول، هـو العقل... إنّ معارضـة العقل بـالكتاب المقـدّس هو قتـل الفكر والـروح...

(3) المرجع السابق، ص 246.

(4) أنجلز: حرب الفلاحين (المرجع السابق)، ص 88.

بفضل العقل الذي أصبح حيّاً يؤلّه الإنسان نفسه ويتقدّس ويتطهّر»[5].

ولكن ينبغي الإشارة هنا إلى أنّ هذه الحركات الدّينية الثورية كانت في نظر أنجلز استثناء لا أصلاً، لأنّ الأصل في الدّين عنده أن يكون قوّة عطالة، وارتداداً إلى الماضي وتبريراً للهيمنة الطبقية.

أمّا غارودي فلم يكتف بهذين المثالين اليتيمين الاستثنائيين اللذين ذكرهما في كتاب «ماركسية القرن 20»، وإنّما طوّر موقفه ونوّع دراساته وأورد أمثلة من التاريخ الإسلامي بيّن فيها اقتران الإيمان الدّيني بالعمل الثوري. وقد تجلّى ذلك منذ نشأة الإسلام الذي جاء حرباً على الجاهلية وعلى مختلف أشكال التسلط. كما أشار إلى أنّ الإيمان هو الذي حركَ جماعات كثيرة ودفعها إلى قيادة حركات التحرّر من الاستعمار في الجزائر وأفغانستان وإيران والسودان وغيرها[6].

وفي رأي غارودي فإنّ الدّين قابل للتوظيف الثوري كما هو قابل للتوظيف المعادي للإنسان والحرية. ولذلك فإنّ حركات الإصلاح الدّيني، الإسلامي والمسيحي، لم يتجه عملها إلى إصلاح الأفكار والمؤسسات الدّينية فحسب وإنّما اتجه أيضاً إلى اصلاح الأوضاع الاقتصادية والسياسية وتغييرها، ممّا يعني أنّ الإيمان الدّيني كان احتجاجياً في حالات تاريخية كثيرة.

ومن أجل ذلك فقد واجه الإصلاح الدّيني انتقادات عديدة ألصقت به تهم الهرطقة والكفر والزندقة لأنّه كان يمثل تطلعات جديدة تريد التخلص من الأوضاع القائمة. وقد كانت الدولة والمؤسسات الدينية الرّسمية هي التي تقف وراء هذه الانتقادات والتهم لأن من مصلحتها إبقاء الأوضاع على ما هي عليه ولأنّها المتضرر الأول من التغيير. أليس يعني هذا أنّ الإيمان الديني كثيراً ما كان ثورة على المؤسسات الدينية نفسها وعلى المنظمات التي تحتكر حقّ فهم

---

(5) المرجع السابق، ص 87.

(6) Promesses de l'islam. p 57.
Appel aux vivants, p 299.

الدين والتكلّم باسمه؟

والـواقع أنّ التفكيـر في هذه الـوقائـع التاريخيـة يجب أن يمتـد ويتعمق ليتساءل عن حقيقة القوّة التي تجعل من الإيمـان عامـلاً ثوريـاً. إنّ غارودي لا يقف عند استقراء الوقائع والحالات التاريخية لأنّ مثل هذا العمـل يقتصر على الوصف والإحصاء ولا يتعـداهما إلى التحليـل والتفسير. والمهـمّ في نـظره أن نكتشف القوة الكامنـة في طبيعة الإيمـان الدّيني ذاتـه والتي تجعله يتجلّى في عمـل تحرري وجهـد تغييـري. وهـذا هـو المستـوى الثـاني من تحليله لهـذه القضية.

يرى غارودي أنّ الـدّين لم يكن ثوريـاً تحرريـاً لمجرّد أنّ حملتـه كانـوا ثوريين تحرّريين، فهذا السبب ظاهري فحسب وهو في حدّ ذاته نتيجـة لسبب سابق هو طبيعة «زمن الوحي». فما هي خاصيات زمن الوحي والإيمان؟

إنّ هذه الخاصيات يجمعها إطار عام واحد هو أن الدّين «فلسفة للفعـل» (Philosophie de L'acte). والمقصود بفلسفة الفعل الفلسفة التي تجعل مهمتها الأسـاسية تغييـر العـالم ولا تكتفي بتعقله وتـأويله. فلسفـة الفعـل هي فلسفـة العمل والنضال السياسي والالتزام بالتفكير في قضايا المجتمـع لحـل مختلف الإشكالات التي يطرحها الواقع المعيش.

وفي هذا التحديد لفلسفة الفعـل يبدو غـارودي متأثـراً بكلّ من مـوريس بلونـديل وكـارل ماركس اللذين حلّلا مفهـوم العمل، كمـا سبق بيان ذلـك في مصادر فلسفته.

بأي معنى إذن يكون الدّين فلسفة للفعـل؟ وماذا في زمن الـوحي يجعل منه زمناً محرّراً؟

إنّ زمن الوحي هو زمن التعالي والنسبيّة والرّجاء.

- زمن الـوحي هـو زمن التعـالي: والتعـالي في تصـوّر غـارودي هـو

«الخاصية الأولى المميّزة للإنسان»[7] وهو يعني التجاوز والخلق.

إنّه تجاوز (dépassement) لما هو كـائن ولما هـو سائـد في المجتمع من عـلاقات ونـظم وقوانين ومعـارف. والتجاوز يعني هنـا تغيير الـواقـع، لا على مستـوى الهياكـل والوسـائل فحسب. وإنّمـا وأسـاسـاً على مسـتـوى الأهـداف والغايات. فالتجاوز الحقيقي ليس ذلـك «الامتداد» للواقـع القائم، ليس ذلـك «التغييـر الصوري» الـذي يشمل بعض الـوسـائـل والمؤسسـات والأشخـاص، وليس تلك الثورة التي تبحث عن «التطابق» بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتـاج انطلاقاً من الوضع القائم دون التساؤل عن الغايات نفسها. إنّ مثل هذا التغيير والتجاوز والثورة لا يعدو أن يكون إعادة هيكلة وتنظيم.

ولا بدّ، كي يكون التجاوز تعالياً حقيقيّاً، أن يقع خلق جديـد، أن ينبثق شيء جديد أو غاية جديدة أو مفهوم جديد للإنسان، أو أن تقوم ثـورة سياسيـة تعيد النظر في الوسائل والغايات ولا تسعى إلى التطابق مع الغايـات والوسـائل السائدة.

بهـذا المعنى يكون التعـالي خلقاً أو تجـديداً حقيقيـاً ولا يكون إخـراجاً جديداً لواقع قديم. ويطبّق غارودي مفهومـه للتعالي على الإيمـان الدّيني: إنّ الإيمـان ليس «انعكاسـاً» للواقع وإنّمـا هو «مشـروع» لواقـع آخر. «فـالإيمـان بالوحي يدخلنا في صراع مع الواقع»[8]. الإيمان اعتراض داخلي على الـواقع واندفاع نحو تغييره وليس بحثـاً عن التطابق معـه. والسبب في ذلك أنّ للوحي نظرة معيّنة للإنسان والعالم والحقيقة.

فليس الإنسان محكوماً بطبيعة مغلقة معطاة، وليس يولـد ماهيـة متحققة ومكتملة وإنّما يولد كمشروع، لا بالمعنى السارتـري للكلمة، الـذي ينفي أي تحديد قبلي ويقوم على حرية مطلقة وبالتالي على نوع من العدمية، وإنّمـا هو

---

(7) Parole d'homme, p 228.

(8) L'Alternative, p 124.

مشروع بمعنى القابلية لأن يختار الإنسان مساره ومصيره ويتحمّل مسؤوليته ضمن بنى ومؤسسات مشروطة بالتاريخ. فمفهوم المشروع (Projet) لا يتنافى مع المحدّدات الطبيعيّة والتاريخية. فالإنسان إذن هو الذي يصنع تاريخه ولا يسير التاريخ من وراء ظهره كما يقال.

وفي هذا المجال يبدو غارودي مختلفاً عن هيجل وكونت ونسبياً عن ماركس. ففي رأي هؤلاء أنّ التاريخ محكوم بفكرة أوليّة جاهزة يتضمنها العقل المطلق عند هيجل والتقدم العلمي عند كونت، والمجتمع الشيوعي بوصفه غاية التاريخ عند ماركس.

هؤلاء استبدلوا عناية إلهية بعناية أخرى لإله خفيّ هو العقل أو العلم أو التقدّم أو حتمية التاريخ(9). إنّ جميع هذه الفلسفات، بدءاً بفلسفة عصر النهضة الأوروبية ومروراً بفلسفة الأنوار وانتهاء إلى فلسفات التاريخ والتقدّم في القرن التاسع عشر، ليست سوى «تيولوجيا لائكية»(10) لأنّها استبدلت مطلقاً بمطلق جديد.

وبالإضافة إلى هذه النظرة الدّينامية للإنسان التي ترى فيه كائناً فاعلاً خلاّقاً، فإنّ للوحي نظرة دينامية للعالم أيضاً. فالعالم في صيرورة وتحوّل. وهو في حالة ولادة مستمرة وليس معطى جاهزاً تام التكوين، فهو قابل إذن للتغيير ولتدخل فعل الإنسان الخلاّق.

إنّ غارودي لا ينفي وجود قوانين طبيعية ونظام يحكم الظواهر الكونية ولكنه يرى أنّه بإمكان الإنسان دائماً تحويلها لفائدته والتدخل فيها ممّا يعني أنّ هذه القوانين ليست قوّة غاشمة عمياء. إنّها على العكس من ذلك مجال للفعل الإنساني الحرّ. وبذلك ينبذ غارودي كلّ نزعة جبرية (fatalisme) في تصوّر الإنسان والعالم. إنّ «القدر» (destin) ليس في نظره «جدارا» ينفي حرية

(9) Parole d'homme, p61.

(10) المرجع السابق، ص 224.

الإنسان[11] بل الإنسان قادر على خرق الحدود والحتميات والعقبات.

وبطبيعة الحال فإنّ هذا التصوّر لا يسقطنا في الاعتقاد بعرضية الطبيعة ونفي كلّ قانون وحتمية كما ذهب إلى ذلك جاك مونو في كتابه «المصادفة والضرورة» الذي نقده غارودي في أكثر من موضع[12].

وانطلاقاً من هذا التصوّر للعالم والإنسان تأخذ فكرة «المعجزة» (miracle) مفهوماً خاصّاً، المعجزة في رأي غارودي تعني «الإمكان» أي إمكانية تغيير العالم وإبداع شيء جديد. ويمكن اعتبار شخصية المسيح هي التي جسّمت هذا المعنى بكلّ جلاء. فلقد كانت حياته فيما يقول غارودي» بعثاً متواصلاً، سلسلة من القرارات وانفتاحاً دائماً على الممكن»[13].

إنّ معنى المعجزة في المفهوم المتداول والشائع بين النّاس هو خرق لقانون السببيّة والنظام المألوف في الكون بواسطة التدخل الإلهي الخارق لكلّ الحدود والأسباب. أمّا عند غارودي فهي ليست سوى اسم آخر للإمكان. إنّها دليل على قدرة الإنسان الخلاقة وعلى فعله المبدع الذي يستطيع تحويل العالم انطلاقاً من إيمانه بأن العالم قابل للتحويل ومن الاعتقاد بأنّه قادر على تحويله.

ولكن ماذا عن تلك المعجزات التي تحدّثت عنها الأناجيل والتي ذكرت أنّ يسوع النّاصري (أو المسيح) كان يحيي الموتى ويبرىء المرضى الخ...؟

يقول غارودي: «مع يسوع النّاصري كلّ شيء ممكن، لا يوجد فشل لا يمكن التغلّب عليه»، ولكن أصحابه ومعاصريه وحوارييه الذين أعجبوا به وآمنوا به «عبروا عن إعجابهم بلغتهم الشعبية البسيطة وقالوا إنّ العميان أبصروا

---

(11) Appel aux vivants, p 168.

(12) J.Monod: Le hasard et la nécessité (essai sur la philosophienaturelle de la biologie moderne)

(13) L'Alternative , p 124.

والمشلولين صاروا قادرين على المشي وعاد الموتى إلى الحياة[14]. . . المسألة إذن رمزية. «فلقد كان المسيح ضدّ كلّ جبرية». إنّ إيمانه يعني النّور والأمل والحياة وهذه المعاني وقع التعبير عنها بلغة شعبية. ولا يوضح لنا غارودي إن كانت هذه الأخبار مجرّد خيالات أو كانت أحداثاً واقعية فعلاً. وهو لا يؤكّد حصول عملية إحياء الموتى وعلاج المرضى وغيرها ممّا روي عن المسيح ولكن يبدو أنّه يميل إلى عدم اختزالها في تلك الأحداث والتصورات لأنه يرى أنّ كتبة الأناجيل هم الذين صاغوها بعباراتهم ممّا يعني انّها اسقاطات لتمثلاتهم وخيالاتهم[15].

فليست المعجزة في نظره إلّا دليلاً على فعل الإنسان الخلّاق وقدرته على تغيير العالم وهي مستمدّة من الإيمان بل «إنّ المعجزة الحقيقية هي الإيمان»[16].

وعندما يقول إنّ زمن الوحي والإيمان هو الذي يدفع الإنسان إلى الفعل والتغيير والثورة والخلق فليس مردّ ذلك إلى طبيعة نظرته الدّينامية للإنسان والعالم فحسب وإنّما بسبب تصوّره للمعرفة والحقيقة أيضاً.

إنّ الحقيقة في مفهومها الأرسطي تعني تطابق الفكر مع الشيء وهذا يقودنا إلى القول بأنّه لا وجود إلّا لمعرفة وحقيقة واحدة هي تلك التي تتطابق مع الشيء أي مع ما هو كائن. فالحقيقة من هذا المنظور تعني التطابق مع ما

---

(14) Appel aux vivants, p 167.

(15) المرجع السابق، ص 166-167.

(16) المرجع السابق، ص 167.

ويشير غارودي إلى أن بعض أتباع عيسى من البسطاء نظروا إلى النبي وكأنّه «ساحر» وكأنّه هو الذي يشفي المرضى ويبرىء الأعمى بينما هو يؤكّد دوماً بعد كلّ حادثة: «إنّ إيمانك هو الذي أنقذك» فهو لا ينقذ على النحو الذي ننقذ به الغريق وننتشله وإنّما «يوقظ قوّة الإيمان». ولذلك فإنّه لا توجد «معجزة» وقطيعة في نظام الطبيعة إلّا بالنسبة لأولئك الذين يمتلكون تصوراً ضيقاً للطبيعة والطبيعة الإنسانية على وجه الخصوص، والذين يستبعدون من حسابهم البعد المتعالي للإنسان. فهذه النظرة الضيّقة تمنعنا من الاعتراف بالقدرة الحقيقية للإيمان.

يوجد. أمّا في رأي غارودي فإنّ هذا التصوّر للحقيقة فقير ومفقر. المعرفة في نظره «فعل» وليست انعكاساً للواقع أو تطابقاً معه. ولأنّها فعل فهي ستكون على شكل فرضيات وتجارب وإنشاءات وبناءات قابلة دوماً للمراجعة والتصحيح والتطوير وبالتالي يكون من الخطإ الادّعاء بإمكانية التوصّل إلى معرفة نهائية وحقيقة مطلقة. فكلّ ما نقوله إنّما يقوله إنسان ولا يخرج عن إطار النسبيّة.

من أجل ذلك فإنّ هذا التصوّر للحقيقة يجعل الإنسان منفتحاً على الإمكانيات والاكتشافات الجديدة ويجعل من علومه حركة دائمة وتعطشاً متواصلاً كما يسمح بالتعدّد وحقّ الاختلاف. ذلك أنّه لو كانت الحقيقة واحدة، أي تلك التي تتطابق مع الشيء في الواقع لما أمكن الاختلاف فيها لأن الاختلاف لا يعني هنا غير الخطأ. وإذا لم يمكن الاختلاف فيها فإنّ من سيمتلكها، فرداً كان أو مؤسسة أو حزباً أو دولة أو حضارة، سوف يكون من حقّه فرضها على الآخرين.

وبالتالي سوف يتأسّس على هذا التصوّر للمعرفة والحقيقة موقف سياسي وحضاري إقصائي وثبوتي لأنّه ينفي المغايرة والتغيّر في نفس الوقت.

أمّا القول بنسبيّة الحقيقة فيتأسّس عليه تصوّر دينامي للعلاقات الاجتماعية والسياسية يقوم على احترام الآخر والإقرار بمحدودية كلّ سلطاتنا ومعارفنا ونماذجنا.

والإيمان يدخل ضمن هذا الإطار الذي يقرّ بنسبيّة الحقيقة لأنّ حقيقة الوحي ليست في التماثل مع الواقع والتطابق معه وإنّما هي تكمن في العمل على تجاوزه وتغييره. وهذا التغيير عمل يومي متواصل لا يقف عند حدّ، بل ينبغي التغيير، وتغيير العالم الذي غيّرناه ما دام الإيمان يدعونا دوماً إلى نقد كلّ الحدود والبحث عن الإجابات الجديدة للمشكلات المستحدثة. وهكذا نرى أنّ خاصية التعالي تقودنا إلى خاصيّة النسبيّة.

فإذا كانت خاصية التعالي ذات دلالة ثورية وتحررية نظراً لما تتميّز به من نفي لكلّ طبيعة معطاة ومغلقة ومن تخليص للإنسان من كلّ نزعة جبريّة وتصوّر وثوقي، فإنّ خاصية النسبيّة تطرح على مستوى الاجتماع والتاريخ خاصة.

وتعني النسبيّة إمكانية القطع مع كلّ اغتراب اجتماعي وأنّه رغم الضغوط والاشراطات الاقتصادية والموضوعية بإمكان الإنسان التحرّر والتجاوز و «الانفصال» عن الواقع بمعنى اتخاذ مسافة بينه وبين ظروفه. فالإنسان منخرط في التاريخ، وفي المجتمع ولكنّه ليس مجرّد انعكاس أو عجينة تشكلها الظروف الاجتماعية والاقتصادية: يقول غارودي: «إنّ الشروط الموضوعية ليست معطيات ميتافيزيقية هامدة وإنّما هي من صنع الإنسان وبالتالي هي قابلة للتحويل والتجاوز»(17) فليس من شأن الوحي أن يبرّر واقعاً قائماً وليس من شأن الإيمان أن يأتي داعياً إلى الاكتفاء «فالتعالي هو نقيض الاكتفاء (Suffisance)»(18) من أجل ذلك كان زمن الوحي زمن المقاومة والخروج وزمن الهجرة والصّراع ضدّ القوى التي تجذب إلى الوراء(19).

وهذا لا يعني مجرّد الخروج على القوى المتسلطة والباغية بل يعني كذلك عدم الاكتفاء بإنجاز تاريخي معين، وضرورة تطوير الاجتهاد والفهم والتطبيق في الدّين نفسه. فالإيمان يتجلّى في التاريخ ويتشكّل في مؤسسات ومعارف وثقافات وأنظمة سياسية واجتماعية ولكن ينبغي الإقرار دوماً بأنّ هذه التشكلات مجرّد تفاعل نسبي مع الوحي وليست حقائق ثابتة ونهائية. فمن الخطإ التوحيد بينها وبين الوحي. فالمسيحية ليست النظام القسطنطيني ولا فلسفة القديس أوغسطين أو القديس توما الأكويني أو مارتن لوثر. . . والإسلام

---

(17) L'Alternative, p 93.

(18) Parole d'homme, p 8.

(19) انظر ما سبق ذكره حول العقيدة التوحيدية فقد كان الأنبياء يدعون أقوامهم إلى الخروج على السلطة الباغية.

ليس الأشعرية أو المعتزلة أو الغزالي، وليس النظام الأموي أو العباسي. . . فكلّ هذا تشكّلات للوحي وتمظهرات للإيمان وتعبيرات دينية تاريخية نسبيّة. والتوحيد بين الوحي وبعض تجلياته التاريخية مناف للوحي نفسه لأنّ الوحي تطلّع مستمرّ نحو الغاية المثلى بينما هذه التّجليات تطبيقات نسبيّة لا تدّعي أنّها بلغت الحقيقة النهائية.

من أجل ذلك يقول غارودي: «ليس ثمة إنجاز تاريخي يمكن اعتباره غاية نهائية»[20]. والنسبيّة بهذا المعنى تنزع عن التاريخ كلّ جبرية وتنزع عن المؤسّسات والسلطات كلّ قداسة «فكلّ ما نقوله عن الإله إنّما يقوله إنسان» هكذا كان يقول التيولوجي البروتستانتي كارل بارث. وهو قول ما انفك غارودي يردّده في كلّ كتاباته تقريباً[21].

وينطلق غارودي من قول للمسيح ليبين أنّ الإيمان الدّيني يقتضي الإقرار بنسبية كلّ إنجاز تاريخي وبضرورة التجاوز والنضال ومواصلة الفعل والتغيير. وهذا القول هو: «إنّ مملكتي ليست من هذا العالم»[22]. ويستنتج منه أنّ هذا لا يعني أنّ مملكته توجد في عالم آخر، في زمان آخر ومكان آخر، في الآخرة والخلود والأبدية وما بعد الموت، وإنّما يرى أنّ هذا القول إشارة إلى أنّ مملكته، المملكة التي يريدها الإله، هي من نوع مختلف عن هذه الدّول والممالك التي تقام بالقوّة والسلاح أي إنّه يطمح إلى إقامة نوع جديد من السياسة القائمة على قيم أكثر إنسانية من القيم السائدة آنذاك والتي غلبت عليها الروح القبليّة والعشائرية والعدوانية. فلا ينبغي الاكتفاء إذن بقراءة سطحيّة جامدة للنصوص. بل على العكس من ذلك ينبغي فك رموزها لأنّ المسيح يضرب الأمثال ويتحدّث بالمجاز والرّمز[23].

(20) Parole d'homme, p 234.

(21) ويرى غارودي أنّ هذا القول هو القاعدة التي يتأسّس عليها كلّ فكر نقدي وكلّ خطاب مفتوح.

(22) إنجيل يوحنّا (18-36): «Mon royaume n'est pas de ce monde».

(23) Appel aux vivants, pp 174-175.

هكذا إذن يتبيّن لنا البعد التحرري في زمن الوحي والإيمان زمن الفعل الذي لا يقف عند حدّ وهو زمن التعالي الذي يتنافى مع كلّ اكتفاء وجبريّة واستكانة وهو زمن النسبيّة الذي يخلع عن الواقع كلّ قداسة.

كل هذا يجعل منه زمناً للرّجاء والانفتاح على المستقبل وعلى الممكن: «فالإنسان مشروع للإنجاز، والمجتمع مشروع للإنجاز»[24]. إنّ الإيمان يفتح باب الأمل والرّجاء ويقاوم كلّ يأس ويدفع بالتالي إلى الكفاح فلا كفاح ولا تحرّر بدون امتلاك «قوة الأمل»[25]. والإنسان الفاقد لقوّة الأمل والرّجاء يطغى عليه الواقع الذي يتراءى له متعالياً، ويتراجع عنده الممكن والمستقبل.

وهذه المعاني لا تتولّد في الإنسان بمجرّد شعوره بالمرارة أو بمجرّد تحليل علمي للظروف والواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. فكلّ هذه معطيات موضوعية ولا بدّ من توافر عوامل ذاتية مثل الرّجاء، «والإيمان هو الرجاء»[26]. وهذه العوامل الذاتية هي مسلّمات أي حقائق أو فرضيات ننطلق منها ونسلّم بها لنبني على أساسها نظريّة أو عملاً.

والثورة بما هي عمل تحرري لا يمكن ألا تقوم على مسلّمات حدّدها غارودي في ثلاث وهي التعالي والنسبيّة والرّجاء. فهذه المسلمات إذن ضرورية لكلّ فعل ثوري وهي متوفّرة كلّها في زمن الوحي والإيمان. وإذا لم يكن الإيمان في بعض الحالات عامل تحرّر فذلك يسبب تأويلات خاطئة وقراءات جامدة للنّصوص الدّينية كما سبق بيانه في العنصر السابق.

ولكن يطرح علينا هنا سؤال:

إذا كان وراء كل عمل ثوري وتحرري إيمان، كما يقول غارودي، فهل معنى ذلك أنّ الإلحاد لا يمكن أن يكون محرّراً للإنسان؟

---

(24) Parole d'homme, p 298.

(25) L'Alternative, p 122.

(26) المرجع السابق، ص 123.

الإجابة عن هذا السؤال تقتضي منّا التمييز بين نوعين من الإلحاد:

إلحاد موجّه نحو معنى الحياة وغايتها وهو إلحاد الفلسفات الوجودية.

وإلحاد موجّه ضدّ بعض التصورات للإله وهو إلحاد ماركس ونيتشه وفرويد.

فأمّا إلحاد الوجودية، إلحاد سارتر وكامو فهو في نظر غارودي لا يمكن أن يؤدّي إلى أيّ عمل ثوري ولا إلى أي تحرّر سياسي واجتماعي لأنّه ينطلق من تصوّر معيّن للوجود والحياة والإنسان يقوم على العبث (absurde) واللامعنى (le non-sens) وينتهي بالضرورة إلى نوع من اليأس.

يرى سارتر أن الإله قد مات وأنّ الإنسان أصبح موجوداً مهجوراً متروكاً لنفسه أي «موجوداً لذاته» (pour soi). وهذا يعني «أن الإنسان يوجد قبل كلّ شيء، يصادف ويظهر في الطبيعة والكون، ومن ثمّ يحدّد ويعرّف»[27] فهو إذن الموجود الذي يسبق وجوده ماهيته، الموجود الذي يوجد بدون طبيعة بشرية محددة، يوجد ولا يجد أمامه إلهاً يشرع له القيم ويحدّد له الغايات، يوجد ولا يجد في ذاته وحوله سنداً يعتمد عليه ويسترشد به فيضطر إلى تحمّل مسؤولية وجوده وحريته، وإلى أن يختار وجوده فيخلق قيمه وماهيته: «الإنسان هو خالق لنفسه لأنّه وحده متصوّر لها، ذلك هو المبدأ الأساسي للوجودية»[28].

فغاية الإنسان تتمثل إذن في أن يصبح إلهاً أي في أن يتعالى على ذاته وأن يشرّع لنفسه القيم التي كانت من قبل من اختصاص الآلهة: «أن تكون إنساناً: هذا معناه أن تطمح إلى أن تكون إلهاً... فليس الإنسان في صميمه سوى رغبة عارمة في أن يصبح هو نفسه الإله»[29].

وعلى الرغم من أن سارتر يؤكد أنّ شعور الإنسان بالكآبة والقلق

(27) سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص 44.

(28) المرجع السابق، ص 45.

(29) J.P.Sartre: L'Etre et le Néant (NRF 1943), pp 653-654.

(Angoisse)، النّاتج عن وضعه وعزلته الميتافيزيقية، لا يدفع إلى الكسل وترك العمل، فإنّه لم يتوصل إلى تأسيس قاعدة فعليّة صلبة العمل والتّحرر ولم يستطع تخليصنا من حالة اليأس والشقاء[30]. والسبب في ذلك في رأي غارودي يكمن في الموقف الأصلي وعبثية الحياة: «عبثاً ولدنا وعبثاً سنموت» وحتى إذا طمح الإنسان إلى أن يصير إلهاً فإنّ طموحه يستحيل إلى مجرّد حلم وعبث. إنّ العبث هو نهاية هذه الفلسفة الوجودية الملحدة لأنّها لا ترى في الإنسان كما يقول سارتر إلاّ هوى أو حماسة غير مفيدة». هذه هي النتيجة التي ينتهي إليها صاحب كتاب «الوجود والعدم».

ويرى غارودي أن هذا الإلحاد جذري وراديكالي يتوصّل إلى ما عبّر عنه «كامو» من أن الحياة لا تستحق أن تعاش وأنّه ينبغي مواجهتها بالتمرّد والازدراء[31]. وقد أشرنا في بداية هذا البحث إلى أنّ غارودي لم يختر أن يكون مصيره مصير بطل كامو «سيزيف» وأن مشروعه الفلسفي كان متمثلاً في مواجهة اللامعنى ومقاومته»[32].

ولا ينكر غارودي أن تكون وجودية سارتر وكامو تستجيب لتجربة إنسانية عامّة ولشعور معيّن بالوجود والوعي باللحظة التاريخية المعاصرة لها. فهي محاولة للدفاع عن «كرامة الإنسان»[33] وتأكيد حرّيته في مواجهة المذاهب الكليانية الفردية والجماعيّة. ولكن هذه الحريّة كانت مقتصرة على بعد واحد هو البعد السلبي أي على «قول لا». وهذا غير كاف لبناء نظام أخلاقي وتصور للتاريخ، ولا يسمح بوضع غايات لأي عمل ثوري. فلم يكن الإلحاد السّارتري بهذا المعنى إلاّ اعتراضاً ذاتياً وفرديّاً على بعض التصورات الفلسفية

---

(30) Biographie du 20 e siécle, pp 93-100.

(31) انظر مثلاً: L'Homme révolté-Le mythe de Sisyphe.

(32) Mon tour du siécle en solitaire, p 285.

(33) سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص 45.

لـلإنسان والـوجود وعلى وضـع حضاري اتّسم بـالفوضى والحـروب والأزمات الاقتصادية.

وحتى إن «وقف سارتر إلى جانب المظلوم ضـدّ الظالم فـإنّما كـان ذلك من منطلق شعور ذاتي لا استناداً إلى موقف فلسفي مؤسس»(34) أو انخـراط في عمل ثوري تحرري جماعي ومنظّم.

ولذلك نقول إنّ الإلحاد الـوجودي على النحـو الذي نجـده لدى سـارتر وكـامو يفتقـر لمسلّمات العمـل الثوري التحـرري والتي هي التعـالي والنسبيّـة والـرّجاء. فهـو يؤمن بالتعـالي ولكنّه يشعـر بـالتنـاقض الـدّاخلي بين الإنسـان المشدود إلى العدم والصّاعد إلى الألـوهية، وهـو يؤمن بالنسبيـة ولكنّها نسبيّـة مؤسسة على العبثيّة، وهو لا يقوم على الرّجاء والأمل، بل هـو قضاء على كـلّ أمل ورجاء.

فإذا كان هذا النوع من الإلحاد عامل يأس وإحباط ومغامرة ذاتية وسلبيـة للحـرية فهـل يكون إلحـاد ماركس ونيتشـه وفـرويـد إلحـاداً محـرّراً لـلإنسـان والتاريخ؟

لا نريد هنـا تقديم تحليـل مفصل لهـذه المذاهب ولكن يكفينـا التركيـز على ملخص نقدها للدين والإله.

إنّ ماركس، انطلاقاً من تصوّره الفلسفي العام للإنسان والوجود يعتبر أنّ مصير الإنسان إنّما يتحدّد ضمن عـلاقته بـالطبيعـة لأنّ الإنسان ليس إلّا «كـائناً طبيعيّاً بشرياً» ومن هنا فهـو أقرّ بتعـالي الإنسان على الـطبيعة وأنكـر كلّ تعـال إلهيّ معتبراً أنّ العمل هو الذي خلق الإنسـان وهو الـذي يحدّد مصيـره ضمن علاقاته بالطبيعة وبالآخرين.

---

(34) Biographie du 20 e siécle, p 100.

وفي كتابه: «Littérature des fossoyeurs» اتّهم غارودي سارتر بأنّـه يبحث عن حلول ولكن بعيداً عن الثورة، ووصف الوجودية بأنّها فلسفة المخفقين، ص 29.

وفضلاً عن ذلك فقد قام ماركس بنقد جذري للدين من حيث هو ظـاهرة إجتماعية سياسية لأنـه رأى فيه «أفيـوناً للشعب» واغتـراباً لـلإنسان وهـروباً من مـواجهة الحيـاة وصراعـات التاريـخ وتعويضـاً عن العجز والجهـل. ولكن هل يعني ذلك أنّ الإلحاد الماركسي موقف ثوري؟

يرى غارودي أنّ الإلحـاد الماركسي «ليس إلحـاداً ميتافيـزيقياً وإنّمـا هو إلحاد ميثودولوجي يقصي إله الثقوب وإله التعويضات»[35] وأنّه تبعاً لذلك يعتبر «أفضل مدافع عن شرف الإله»[36] لأنّه كان يهدف لا إلى إقصاء كلّ تعال وإنّما إلى تخليص الإنسان من العوائق التي تمنعه من التحرّر وتحقيق طموحه وخلقه لـذاته واختيـاره لمصيره. فـالإلحاد المـاركسي «نزعـة إنسـانيـة» (humanisme) وإثبـات لقدرة الإنسـان واستقلالـه[37] ممّا يعني أنّـه إلحاد ثـوري ومحـرّر لأنـه يستجيب لشروط العمل الثوري التحرّري التي هي التعـالي والنسبية والـرّجاء. فالإنسان يحقّق ذاته في تعاليه على الطبيعـة وتغييره لهـا عن طريق العمـل وهو يعمـل على تغيير الـواقع لأنـه مؤمن بـالصيـرورة التـاريخيـة والتـطوّر الجـدلي لـلأوضاع وبنسبيّـة كلّ واقـع، وهو يـرجو التحـرّر من الاغتراب وتحقيق نـظام اجتماعي عادل يحقّق فيه الإنسان كماله ويتحرّر من الانشطار والاستلاب.

وبالمثل فإنّ إلحاد فرويد ونيتشـه إنّما كـان يهدف في نـظر غارودي إلى تخليص الإنسان من كلّ القوى التي تمنعه من إثبـات ذاته وقـدرته على تـوجيه مصيره بنفسه. فهما قد ثارا على تلك الآلهة التي اتخذت شكل الأب القـاسي والمشرّع الأخلاقي الـذي يدعـو الإنسان إلى المـذلة وإلى البقـاء طوال حيـاته طفلاً[38] معتمداً على غيره. وأنكرا إله التعويضات الذي يبرّر للإنسان المهانـة والانحطاط و «أخلاق الاستعباد» بتعبير نيتشه[39].

---

(35) L'Alternative, p 115.

(36) المرجع السابق، ص 115.

(37) Marxisme du 20 e siècle, pp 116-117.

(38) فرويد: مستقبل وهم، ص 68.

(39) Nietzsche: Généalogie de la morale, (1 ere dissertation, paragraphe 10), p 45.

من أجل ذلك أكد غارودي أنّ هذا النوع من الإلحاد الذي نجده لدى «أساتذة الشك» وإن لم يكن في كلّ حالاته داعياً إلى عمل ثوري تحرري منظّم وجماعي، إلاّ أنّه قدّم لنا الشرط الضروري لذلك العمل بتخليصه للتعالي والرّجاء من التأويلات العقيمة الجامدة التي حوّلت الدّين إلى أفيون.

فهذا الإلحاد قابل لأن يكون ثورياً ولكن دون أن يؤدّي إلى ذلك ضرورة. ذلك أنّ تأويلاً معيّناً للماركسية مثلاً يمكن أن يحولها إلى نظرية محافظة وجامدة وإلى إيديولوجيا حزبيّة مغلقة. وقد وقع هذا فعلاً عندما حوّلها ستالين وبعض منظّري الحزب الشيوعي إلى «ثيولوجيا ملحدة»[40] بحيث أصبحت مختزلة في نظرية أمبيريقيّة (empirique) للمعرفة تقصر عمليّة المعرفة على لحظة الانعكاس[41] أو في فلسفة جبريّة تختصر التاريخ في مخطط حتمي مرسوم يتألف من مراحل خمس يمكن حفظها وتلقينها (مشاعية بدائية ـ رقّ ـ إقطاع ـ رأسمالية ـ اشتراكيّة فشيوعية). وبالتالي تكون هذه الماركسية قد استبدلت عناية إلهية أو عقلاً مطلقاً بعناية أخرى متعالية تجعل التّاريخ يسير حتماً وضرورة في اتّجاه لا يحيد عنه وهو المجتمع الشيوعي أي إنّها دين مغلق.

هذا التأويل السابق تأويل وضعي يحوّل الماركسية التي هي فلسفة فعل إلى فلسفة تسعى إلى التطابق مع الواقع.

وهناك تأويل ثان للماركسية يجمّدها ويفقد الإنسان الماركسي كلّ قدرة على الثورة والتغيير، وهو التأويل البنيوي.

فالقراءة البنيوية (structuralisme) للماركسية يسكنها شاغل قار وهمّ ثابت يتمثل في إرادة إقصاء ذات الإنسان من كلّ فعل تاريخي. يقول ألتوسير، «منذ

(40) L'Alternative, p 122.

(41) لقد كان غارودي نفسه سجين هذا الفهم «الاختزالي» الستاليني في أطروحته حول «النظرية المادية في المعرفة» (1953).

ماركس أصبحنا نعلم أنّ الإنسان لم يعد محرّك التاريخ . . الفاعل الحقيقي هو علاقات الإنتاج»[42]. بهذا المعنى يكـون ألتوسيـر قد أقصى كـلّ بعد ذاتي من الفعل التاريخي. والذاتية شرط لكل نزعة إنسانية. لذلك وصف غارودي قراءة ألتوسير باللاإنسانية (antihumanisme)[43]. ثم نراه يبدي استغرابه إزاءهـا: «إنّ المـرء ليتساءل كيف يمكن لهـذه الدّميـة (الإنسان) التي تحـرّكهـا على خشبـة المسرح علاقات الإنتاج، أن تصبح فعلاً مناضلاً وثورياً»[44].

أمّـا نحن فلا نشـك في أنّ ألتوسيـر استند في قـراءته إلى مجمـوعة من النّصوص الماركسيـة مثل «الإيـديولـوجية الألمـانية» أو «رأس المـال» و «بؤس الفلسفة» وغيرها من الكتب، وفي أنّ مواقفه مؤسسة على تصورات ماركسيـة، ربّما انتقائية أحياناً، ولكنّنا نؤكد كذلك أنّ غارودي في هذا الإطار ظـلّ يبحث هو الآخر في بعض النّصوص والمراسلات علّه يجد فيها ما يسند موقفه القائـل بأنّ الماركسية تركّز على الإنسان وعلى الوعي كمحرّك التـاريخ. فهـو أيضاً لم يتخلّص من الانتقاء والتّضخيم لنصوص دون أخرى.

ولعلّ غارودي نفسه كان واعياً ذلـك حين اتخذ موقفاً نقدياً إزاء مـاركس ونظرته للتعالي والإنسان والذاتية. . . فهو، وإن أقرّ بما للماركسيـة من إضافـة وبعـد تحرري، إلاّ أنّـه ظل يشعـر بافتقـارها إلى بعض الأبعـاد والمعاني التي لم يعطها كل أهميتها ومكانتها في النظريّة.

لقد ظلّ غارودي مؤمناً بأنّ التعالي في الماركسية محدود وقاصر عن دفع

---

(42) Althusser: Lire le Capital, tome 2. P 157, cité par: Garaudy: Peut-on être communiste aujourdhui, p 291.

(43)المرجع السابق، ص 266.

(44)غارودي: البنيوية فلسفة موت الإنسان، ص 99. ويوضّح غارودي أنّ البنيويّة كانت إلى حدّ ما ردّة فعل ضدّ الوجودية التي تطرّفت في التركيز على الذاتية والفردية. فإذا كانت الوجودية تمثل مـدّاً للذاتية فـإنّ البنيويـة كانت جـزراً: لقد كـانت «الذاتيـة» إلى حدّ ذلـك الوقت هي الكلمـة السحرية. ومن الآن فصاعداً أخذت «البنية» «مكانها»:

R. Garaudy: Perspective de L'homme p 228.

كلّ طاقات الإنسان الفاعلة، وبأنّ الماركسية لم تركّز كثيراً على البعد الذّاتي في الفعل الثوري وبأنّ وراء كلّ تحرّر فعل إيمان.

فهو يقول: «إنّ الإلحاد ليس الأساس الضروري للعمل الثوري»[45] أي إنّه لا يوجد في التاريخ ارتباط عضوي وعلاقة سببيّة ضرورية بين الفلسفة المادية والإلحاد والثورة. ثمّ يضيف قائلاً إنّ الموقف الثوري في السياسة كما في الفنّ بحاجة إلى التعالي أكثر مما هو بحاجة إلى الواقعيّة»[46].

وإذا كان صحيحاً أنّ الدّين كان في بعض الحالات التاريخيّة أفيوناً فإنّ هذا لا يعني في نظر غارودي أنّ البديل عنه إلحاد وضعيّ أو وجودي وإنّما ينبغي الإقرار بأنّ «البديل الحقيقي عن دين أفيون للشعب (. . .) هو إيمان مناضل وخلّاق»[47] هذا الإيمان هو شرط كلّ عمل تحرري وثوري، «وكلّ ضربة توجّه إلى مثل هذا الإيمان إنّما هي ضربة موجّهة إلى الثورة»[48].

بهذا يتراءى لنا كيف أنّ غارودي استطاع أن يكون لنفسه نظرة متميّزة بشأن علاقة الإيمان الدّيني بالتحرّر وكيف أنّه تمكّن من تجاوز الأفق الماركسي الذي لم يكن يرى في التحرّر الدّيني إلا استثناء. ذلك أنّ مؤسسي الماركسية ومفكّريها أهملوا الدّور التحرري للإيمان وغالباً ما أقاموا ربطاً ضرورياً بين الدّين والاغتراب. ونكتفي هنا بموقفين الأول لأنجلز والثاني لهنري لوفافر.

فأنجلز، رغم إقراره ببعد ثوري في العقيدة المسيحيّة في لحظات تاريخية استثنائية كما ذكرنا، ظلّ وفيّاً لمقولة الدّين أفيون الشعوب. فهو يقول بشأن الإسلام في مراسلة بينه وبين ماركس: «يبدو أنّ ثورة محمّد الدّينية،

---

(45) L'Alternative, p 115.

(46) المرجع السابق، ص 119.

(47) المرجع السابق، ص 122.

(48) المرجع السابق، ص 114.

شأنها شأن كلّ ثورة دينية كانت من الوجهة الشكليّة ردّة، رجوعاً معلناً نحو القديم.. نحو البسيط»[49] وفي مراسلة ثانية يقول: «سأدرس في الأيام القليلة القادمة تاريخ محمّد نفسه إلاّ أنّه يبدو لي أنّ الأمر يحمل طابع ردّة بدوية ضدّ فلاحي المدن المتحضرين...»[50]. وهذا يعني أنّ موقفه غير موضوعي وأنه سابق للفكر النقدي (Précritique) أي إنّه حكم مسبّق. وهو ما خالفه فيه غارودي حين اعتمد مسلكيّة نقدية استقرائية في دراسة الدين.

أمّا الفيلسوف الماركسي هنري لوفافر (Henri lefebvre) فيرى أن الفكر الدّيني إنّما يعني «تخلي الإنسان عن ذاته»[51] وأنّه لا يمكن أن يكون إلاّ أفيوناً بسبب موقفه من الإنسان وفهمه الاغتراب على أنّه «خطيئة» و«شرّ»، وكلّها في نظره تأويلات صوفية لا تدفع إلى التحرّر نظراً لعدم ارتباطها بالواقع الاجتماعي والسياسي.

أمّا غارودي فلم يقف عند هذا الحدّ ودعا إلى ضرورة إخضاع كلّ أقوالنا وأفكارنا إلى النقد المحرّر بعيداً عن كلّ وثوقيّة إذ ليس ممكناً أن يبقى الإنسان جامداً في مكانه والعالم من حوله يتغيّر.

وانطلاقاً من اكتشافه للدور الثوري والتحرري للإيمان، وتأسيساً على وقوفه على ما في الفلسفة الماركسيّة من محدودية في موقفها من التعالي والذاتية والرّجاء، وبناء على ما يحمله في نفسه من إيمان مسيحي قديم فقدَ بعضاً منه في الاربعينات كما قال، اتجه غارودي إلى محاولة ربط الجسور بين الشيوعيين والمسيحيين بين الإلحاد والإيمان بحثاً عن حلّ لقضايا الحضارة المعاصرة وعن صيغة للتكامل والحوار من أجل بناء مستقبل ذي وجه إنساني فما هي إذن فلسفة هذا الحوار ومدلوله وأبعاده؟

---

(49) انظر: حول الدين، ص 94.

(50) المرجع السابق، ص 97.

(51) هنري لوفافر: الماركسية (تعريب جورج يونس)، ص 30 وما بعدها.

الفصل الثالث

الإلحاد الشيوعي والإيمان المسيحي
من اللعنة والحرمان إلى الحوار والتكامل

مهمّة مركزية في فلسفة غارودي هي التـأليف أو «التوفيق بين ماركس وكيركجارد»[1] بين النجاعة والمعنى، بين النضال والحبّ، بين العمل السياسي والإيمان، وبين الجماعة والتّعالي.

وقد عاش غارودي هذه التجربة بصورة «منفصلة»[2] من خلال انتمائه للديانة المسيحية والحزب الشيوعي في ذات الوقت. وقد مرّ عليه حين من الدّهر «فقد فيه إيمانه المسيحي»[3] وأصبح يؤمن «بأن الفلسفة الماركسيّة هي وحدها فلسفة التحرّر الإنساني»[4] و«أن الآلهة قد ماتت والإنسان هو وريثها. . . وهو سيغزو الممالك التي تركوها دون أسياد»[5].

ورغم ذلك فقد بقي غارودي حريصاً على الإمساك بطرفي السلسلة باحثاً دوماً عن جسور للرّبط والتقارب والتأليف بين المسيحية والماركسية من خلال نداءاته المتواصلة إلى رجال الدّين المسيحيين كي يتعاونوا مع

(1) Biographie du 20 e siècle, p 44.

(2) المرجع السابق، ص 13.

(3) Peut-on être communiste aujourd'hui, p 11.

(4) R. Garaudy: Grammaire de la liberté, p 70.

(5) Le huitiéme Jour de la création, p 74.

الشيوعيين لبناء المستقبل.

والقضيّة، فيما يبدو، معقّدة حساسة ولا تخلو من بعض الغرابة لأنّها تتعلّق بالتوفيق بين مذهبين ينطلقان من منظومتين مرجعيتين متباينتين. فالمسيحية ديانة تقوم على الإيمان بالخلق والتّعالي الإلهي والرّجاء في الآخرة، بينما الماركسية فلسفة مادية تنفي كلّ تعال إلهي ورجاء في الغيب.

من أجل ذلك فإنّ التكامل والحوار اللذين يدعو غارودي إلى إقامتهما بين الإيمان المسيحي والإلحاد يثيران أكثر من تساؤل ويدفعاننا إلى التفكير في عدد من القضايا. فهذه الإشكالية تطرح على أكثر من مستوى وصعيد. فهي ليست إشكاليّة فلسفية نظرية فحسب وإنّما سياسية عمليّة أيضاً.

فما هي إذن طبيعة هذا الحوار وأهدافه ودواعيه؟

ما هي النتائج التي أمكن له تحقيقها بالنسبة للمسيحيين والشيوعيين؟

وكيف يمكن تقييم موقف غارودي؟

*** الحوار والتكامل: الطبيعة والدّواعي والأهداف**

ماذا يمكن أن يعني الحوار بين الشيوعيين والمسيحيين وبأيّ معنى يتكامل الإلحاد والإيمان؟

عندما طرح غارودي هذه القضية في البداية، كان مدفوعاً فيما يبدو بهمّ وطني سياسي وحزبي بصفته مناضلاً في الحزب الشيوعي الفرنسي. فقد كان يدعو في ذلك الوقت إلى إعادة بناء فرنسا بعد دمار الحرب العالمية الثانية. ولكن الشيوعيين لم يكونوا وحدهم على الساحة بل «إنّ الكنيسة الكاثوليكيّة أصبحت قوّة سياسية واقتصادية كبيرة»[6] ليس ممكناً واقعياً ولا من الحكمة سياسياً التغافل عن دورها وموقعها ووزنها في توجيه الأحداث.

فمن منطلق وطني إذن، يستدعي الوضع تكامل مختلف الجهود والقوى

---

(6) L'Eglise, le communisme et les Chrétiens, p 9.

من أجل بناء المستقبل والقضاء على مخلّفات الحرب والدّمار.

ومن جهة أخرى فقد كان غارودي يرى أنّ الشيوعيين شأنهم شأن المسيحيين «هم ضحايا نفس المظالم ويهدفون إلى تحقيق نفس الطموح وهو العدالة والسعادة»[7]. فهم جميعاً ضحايا النظام الرأسمالي ومخلّفات الفاشية والنّازية. ورغم الاختلاف على المستوى الفلسفي بين الرّوحانية الكاثوليكية والمادية الماركسية فإنّ هذا لا يمنع إمكانية قيام عمل مشترك على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والوطني.

فمن موقع طبقيّ إيديولوجي، يدعو غارودي المسيحيين بوصفهم شغيلة وكادحين، للوقوف ضدّ الهيمنة ولمحاربة الرّأسمالية من حيث هي نظام معاد للتحرّر الإنساني والعدالة الاجتماعية.

ومن جهة ثالثة فقد كان غارودي على علم ببعض ما يجري في بلاد أوروبا الشرقية وآسيا من محاربة للدّين وللمسيحيين وما نتج عنها من وقوف الكنيسة في الصفّ المعادي للشيوعيين، وكان لا بدّ من توضيح موقف الحزب الشيوعي من القضية الدّينية خصوصاً وهو في بلد غير شيوعي ذي أغلبيّة مسيحية.

فكان لزاماً عليه، من موقع حزبي، الدّفاع عن الذات وتبرير بعض أسباب الاضطهاد الدّيني، والظهور بمظهر الشيوعي المتسامح الذي، رغم كونه ملحداً فإنّه يمدّ إلى «أخيه المسيحي» «يداً صادقة» سالكاً بذلك أسلوب «اليد الممدودة»[8]. ولذلك رأينا غارودي يدعو المسيحيين في فرنسا إلى عدم المطالبة بالثأر لما يحدث لإخوانهم في البلاد الشيوعية وهو يخاطب فيهم ضمائرهم وإيمانهم بالإله «إله المحبّة» البعيد عن كلّ مشاعر الثّأر والكراهية والحقد[9] ويوجّه إليهم نداءات إخوانهم الشيوعيين كي يكفّوا عن اللّعان

---

(7) المرجع السابق، ص 222.

(8) De L'Anathème au dialogue, p 76.

(9) L'Eglise, le communisme et les chrétiens, p 326.

ويمرّوا إلى الحوار.

ولكن بالإضافة إلى هذه الدّواعي الوطنية والطبقيّة والحزبيّة، وهي كلّها سياسية في نهاية التحليل، فإنّ غارودي يبدو مسكوناً بهمّ آخر وهو همّ نظري فلسفي.

فهو حريص على ألا يكون هذا الحوار مع المسيحيين لمجرّد صفتهم الوطنية والطبقية، أي لمجرّد كونهم فرنسيين وكادحين، وإنّما هو حريص على الحوار معهم بصفتهم الدّينية أي باعتبارهم «مسيحيين وكاثوليك» كما يقول[10] فالماركسيون محتاجون في نظره إلى تمثل أفضل ما في القيم المسيحية والإيمان المسيحي من أبعاد ثورية تحررية مثل «الحب» و «التّعالي» و «الذاتية»... وهي قيم لم تجد في الماركسية كلّ مكانتها وأهميتها على خلاف العقيدة المسيحية التي ركّزت عليها كلّ التركيز.

أمّا القول بأنّ الدّاعي إلى هذا الحوار كان منطلقاً دينيّاً فنحن لا نكاد نقف على نصّ يؤيّد ذلك. فهو في مختلف كتاباته التي طرح فيها هذه القضية ظل يتكلّم من موقعه السياسي والإيديولوجي أي من موقعه كمناضل شيوعي ومنظّر ماركسي فضلاً عن كونه أكد أنّه فقد إيمانه المسيحي منذ الأربعينات. ولكن ينبغي التأكيد أيضاً أنّه، وإن فقد هذا الإيمان، فهو لم يكن مستعداً لفقدان أفضل ما في القيم المسيحية» من روح تحررية على حدّ تعبيره[11].

هذا هو الحوار في دواعيه ومنطلقاته وأهدافه، وهو كما رأينا أسلوب في التكامل والإغناء المتبادل مع انحياز طبعاً إلى جانب الشيوعيين الذين بدوا براغماتيين حتّى لكأن الحوار لم يكن إلّا خدمة لمصالحهم الحزبية والسياسية دون أن ننفي ما كان لبعض المسيحيين من دور في مواصلته وإنمائه كما سنرى لاحقاً.

ولكن يلزم أن نوضّح هنا مفهوم التكامل. إنّ التكامل لا يعني في نظر غارودي التوحّد ومحو كلّ الفوارق وإلغاء كلّ خصوصيّة. كلا فهذا الأمر

---

(10) De L'Anathème au dialogue, p 77.

(11) Peut-on être communiste aujourd'hui, p 11.

مـرفـوض بـإطـلاق، التكـامـل لا ينـافي الاستقـلال والتمـايـز والاختـلاف والخصـوصيـة. فهـو يـدعـو إلى الحـوار والإقـلاع عن اللّعن المتبـادل، وإلى التكامل بدل الحرمان.

إنّ التكـامـل الصحيـح في نـظر غـارودي هـو ذلـك الـذي لا ينفي الخصوصية. «فكل طرف مطالب بأن يكـون ذاته وألا يتنـازل عنها وألّا يتخلّى عن خصوصيته»[12].

كمـا يوضّـح غارودي أنّ الحـوار ليس «تكتيكاً» أو أسلوبـاً انتهـازيـاً في التعامل مع الآخر بل هو يعني «الاخصـاب المتبادل»[13] والانفتـاح على ما في الآخر من إضافات والاستعداد للاستفادة منه وإفادته.

ولكن ما الذي يجعل هذا الحوار ممكناً؟

*** شروط إمكان الحوار**

في كتـابه «من الحـرمان إلى الحـوار»[14] لخّص غارودي هـذه الشـروط في: ضرورة «الرجوع إلى ما هو أساسي» في المذهبين أو العودة إلى الأصـول الأولى، مـع «عدم التنـازل عن هذا الأسـاسي». ولم يكن هذا الكتـاب سوى تحليل لما هو أساسي في الماركسية والمسيحية وإثبات لإمكانية هذا الحوار.

فماذا يعني إذن، بالنسبة للمسيحية، الرّجوع إلى ما هو أساسي»؟

إنّه يعني تخليص الإيمان المسيحي من الأوهام والتأويلات والممارسات الخاطئة التي علقت به في التاريخ. والمقصود بذلك هو:

ـ تخليص العقيدة المسيحيّة من «إله الثقوب» الـذي اصطنعتـه من أجل

---

(12) De l'Anathème au dialogue, p 124.

(13) Peut-on être communiste aujourd'hui, p 361.

(14) «De L'Anathème au dialogue» والـواقـع أن كلمـة «anathème» تعني في الـوقت نفسـه «اللعنة» و«الحرمان» وقد استعملها غارودي للدلالـة على المعنيين. فهو دعـا إلى تجاوز وضـع الحرمان الذي يبقى فيه كل طرف عندما لا ينفتح على الآخر ولا يستفيد من إمكانياته.

سدّ الشقوق المؤقتة في تاريخ العلوم. فقد حان الوقت كي يعتقد المسيحي «أنّه لا يمكن تجاوز العلم بالوحي»[15] وأنّ الوحي ليس بديلاً عن العلم الإنساني في مجال تفسير الظواهر الطبيعية والبيولوجية.

ـ تخليص الإيمان المسيحي من النزعات الرّواقية والافلاطونية والغنوصيّة التي حوّلته إلى معتقد سلبي وإلى نزعة هروب من الحياة والعالم والتاريخ وإلى فرار إلى الماوراء حتّى أصبح الإيمان «غياباً» بدل أن يكون «حضوراً».

ـ تحرير المسيحيّة من ثقل ماضيها الرّهيب ومن النزعة القسطنطينية التي تقدّس السلطة وكأنّ مملكة الإله تحقّقت في العالم ولم تعد بنا حاجة إلى التغيير. فمن الخطأ إذن إضفاء القداسة على السياسة ذلك أنّه «لا يوجد في التاريخ سياسة مسيحية» ثابتة ومقدّسة بل هناك فقط «أسلوب مسيحي في ممارسة السياسة»[16]. ومن هنا تأتي ضرورة العودة إلى الخاصية النقدية والثورية للإيمان بوصفه تجاوزاً لكلّ الحدود والحتميات ونظراً لكونه يضفي النسبيّة على كلّ سلطة ومؤسسة وواقع تاريخي واقتصادي.

ـ والمقصود أخيراً هو دعوة الكنيسة إلى ضرورة مراجعة موقفها من قضية التبشير الذي ظلّ مقترناً بالاستعمار متلاحماً معه. ممّا جعل الإله المسيحي الذي يدعو إليه المبشرون، يظهر وكأنّه كائن غربي صليبيّ أوروبي وكاثوليكي يقف دائماً إلى جانب القوى المهيمنة ولا يقف أبداً إلى جانب المظلومين.

جميع هذه التأويلات والتصورات والممارسات غريبة عن المسيحية في رأي غارودي ولذا فإنّه من واجب المسيحيين اليوم تحرير عقيدتهم منها إن أرادوا أن يكونوا مسيحيين فعلاً وحقيقة وأن يدخلوا في حوار مع الشيوعيين.

ولكن ماذا عن الشيوعيين وماذا يعني الرّجوع إلى الأساس بالنسبة للماركسية؟

---

(15) L'Eglise, le communisme et les chrétiens. pp 205-206.

(16) غارودي: في سبيل ارتقاء المرأة، ص 127.

العودة إلى ما هو أساس في الفلسفة الماركسية يعني مقاربتها في روحها ومقاصدها العامّة وعدم التعامل معها كقالب جاهز ونهائي وكحقيقة مطلقة متعالية، وضرورة فهمها فهماً ديناميّاً.

والمقصود بذلك هو:

ـ تخليص الماركسية من التأويلات الوضعية العلموية التي تحوّلها إلى فلسفة تسعى إلى التطابق مع الواقع بدل العمل على تغييره، ومن اللوثة البنيوية التي تقصي الإنسان من الفعل التاريخي (وكلّ من الوضعية والبنيوية «فلسفة لموت الإنسان»)[17] وضرورة إعادة الاعتبار إلى اللحظة الذاتية في المعرفة والممارسة الثورية.

ـ إضفاء النسبية على الماركسية في الفكر والممارسة ومحاربة النزعة الستالينية والعودة إلى خاصيتها الدينامية. فالماركسية في رأيه منافية لكلّ نزعة وثوقية وهي «مهمة للإنجاز»[18] ممّا يعني ضرورة تطويرها عند كلّ اكتشاف علميّ جديد ومع كلّ تطوّر اجتماعي وسياسي.

ـ لا بد من إيمان الشيوعيين بأنّهم ليسوا مالكين لحقيقة مطلقة، وهذا يعني الكفّ عن معاملة الآخرين من موقع التعليم والسيادة وكأن غيرهم مجرّد أتباع وتلاميذ. وهذا سواء داخل الحزب الشيوعي بين القيادة والقاعدة، أو بين الحزب السوفياتي الذي يعتبر نفسه مركزاً ونموذجاً، وبقية الأحزاب الشيوعية في اوروبا وبلاد العالم الثالث التي يعتبرها هوامش أو محيطات (Peripheries)، ويترتب عن هذا إمكانية تعدّد النماذج الاشتراكيّة.

ـ الماركسية الحيّة خصبة ومناضلة ومفتوحة بإمكانها أن تتمثل بعض القيم الدّينية وتستوعبها. فماركس في نظر غارودي لم يرفض فكرة الإله رفضاً جذرياً ميتافيزيقياً وإنّما رفض إلهاً معيناً تمثل في صورة إمبراطور مهيمن ومخدّر

(17) نجد مزيداً من التحاليل في كتابه:
Peut-on être communiste aujourd'hui? p 232-314.

(18) R. Garaudy: Le marxisme, p 203.

وهذا معناه أنّ ماركس ليس نقيضاً للدّين بما هو دين وإنّما هو نقيض لبعض التجليّات التاريخية والاجتماعية للدّين.

وهكذا نستنتج أنّ العودة لما هو أساس لدى الطرفين تستوجب نقداً ذاتياً من الجهتين وتحرّراً من ثقل ماضيهما التاريخي ولذلك من الطبيعيّ أن تعوقها عقبات لأن الأمر لا يتعلّق بنزوات عارضة وإنّما بمنهجية واختيار.

فمن الصعب أن يتفق المسيحيون والشيوعيون بعد فترات من الإقصاء واللّعن المتبادل، وبسبب التناقضات المذهبية بينهم، على اختيار أسلوب الحوار. ومن غير الميسور منهجيّاً أن يستوعب الطرفان مقتضيات اللحظة التاريخية ليتعاونا وليفهم كلّ منهما الآخر.

فالمسيحية في ذلك الوقت «حقيقة معقدة»[19] ليس من السهل تفكيكها، وفيها تختلط مآسي الماضي بتطلعات المستقبل: فهناك من جهة مسيحية لا تزال محافظة على التقليد القسطنطيني، تحتكر فهم الكتاب المقدس وتدّعي الوساطة بين الإله والإنسان. وهناك من جهة ثانية نمط آخر من التدين المسيحي أخذ في الظهور والصعود في بعض بلاد أمريكا اللاتينية وأوروبا، ويعمل هذا النمط على تجديد الفكر الدّيني المسيحي وتخليصه من العناصر اليونانية الهيلينستية والرومانية الدّخيلة للإبقاء على ما هو أصيل. كما يركّز هذا التدين على تأصيل المسيحية في التاريخ وربطها بجماهير العمال[20].

فإذا انطلق الماركسي من مقولة «الدّين أفيون الشعب» وأراد تطبيقها ميكانيكياً على الواقع، فإنّه لن يفهم الواقع ولن يكون مستعداً لأيّ حوار مع

---

(19) Peut-on être communiste aujourd'hui? p 362.

(20) انظر مثلاً: Le Pere Gustave Guttierez: Théologie de la Libération

هذا الكتاب يتحدث عن التيولوجيا الجديدة التي تقلب المسيرة رأساً على عقب. فعوضاً عن الانطلاق من معطيات التنزيل والتراث فحسب، نجدها تنطلق من الواقع والتاريخ. وهي في نظر غارودي حركة ثورية في الفكر الدّيني لأنّها تربط الدّين بالوقع العملي للإنسان ولا تحبسه ضمن أفق تأملي ميتافيزيقي مجرّد.

المسيحيين أيّاً كانوا. أمّا غارودي فيرى أنّ الحوار ممكن مع المسيحيين الثوريين، وأمّا الآخرون فينبغي إقناعهم بضرورته وفائدته.

أمّا بالنسبة للمسيحي فليس بإمكانه هو الآخر فهم الماركسية والحوار معها إذا نظر إليها كـ «تيولوجيا ملحدة» ولم يفهمها بوصفها «منهجية للمبادرة التاريخية»[21]. فإذا ما تخلّص المسيحيون من نظرتهم التكفيرية للماركسية وتخلوا عن موالاة الطبقات المالكة أمكنهم الدخول في حوار مع الشيوعيين الذين هم أيضاً كتلة غير متجانسة، منهم الوثوقيون ومنهم المنفتحون.

فشرط إمكان الحوار هو إذن تخلي كل طرف عن فهمه الوثوقي الجامد لمذهبه وعن نظرته الإقصائية تجاه الآخر. وهذا الحوار ليس ممكناً فحسب بل هو ضروري ويدفع إليه أكثر من سبب كما ذكرنا.

ولكن ماذا عن الحوار ونتائجه؟

* الحوار: التجربة والنتائج

لا نريد هنا التاريخ لمختلف أحداث هذا الحوار الشيوعي المسيحي وسنكتفي ببعض الإشارات الموحية.

إنّ هذا الحوار لم ينشأ في فراغ بل كان له ما قبل تاريخ متمثل في إقصاء متبادل بين الطرفين. ثمّ دخل التاريخ بصورة محتشمة منذ سنة 1935 حين سلك زعيم الحزب الشيوعي الفرنسي «موريس توريز» سياسة «اليد الممدودة إلى الكاثوليك» وقد كان لها صدى خافت في البداية ثمّ اتسع عند انضمام بعض المسيحيين إلى الشيوعيين في حرب المقاومة ضدّ النازية أثناء الحرب العالمية الثانية.

ويمكن التمييز بين مراحل ثلاث في هذا الحوار:

ـ المرحلة الأولى وهي مرحلة النقاش حول إمكانية الحوار، وهو نقاش

(21) Appel aux vivants, p 157.

فلسفي نظري، إذ كان من الضروري توضيح المشكلات وبيان مستوياتها وتحديد المجالات والأصعدة التي سيقع التحاور في شأنها، وهي سياسية وأخلاقية ونظرية.

فهناك مواقف سياسية يمكن الاتفاق حولها كالوقوف ضدّ الحرب الاستعمارية والقمع السياسي... كما وقع طرح مشكلة النقد المتبادل لمواقف الكنيسة والأحزاب الشيوعية.

وعلى المستوى الأخلاقي كان لا بدّ من تحديد نوعية القيم الإنسانية المشتركة التي ينبغي العمل على تحقيقها، وتوضيح مواطن الاختلاف.

وعلى مستوى نظري فلسفي، حيث توجد تناقضات جذرية، وقع التأكيد على ضرورة العودة على ما هو أساسي في النظريتين.

وقد كان من نتائج هذا النقاش «اقتناع كلّ طرف بأن له ما يتعلمه من الآخر»[22] وبأنّه سيكون فقيراً إذا لم ينفتح عليه. ويقدّر غارودي أنّ هذه المرحلة كانت خصبة رغم محدوديتها ورغم عدم توفر القناعة التامة من قبل الطرفين بفائدة الحوار، فقد مكنت من بعض التنسيق في المواقف النقابية والسياسية المحلية والعالمية.

إلا أن الأمر يبقى محدوداً لو اقتصر على التنسيق الظرفي إذ لا بد من أن تطرح قضايا جوهرية تخص النمط المستقبلي لنوعية المجتمع المراد تحقيقه. وهذا ما سيدفع الحوار إلى مرحلته الثانية.

- إذا كان الحوار في المرحلة الأولى اقتصر على مبادرات فردية ومساهمات فكرية غير منسقة فإنّه في مرحلته الثانية سيتخذ طابعاً رسمياً وسيقع إصدار نشريات مشتركة حول مواضيع عديدة مثل انعكاسات التقدم العلمي والتقني على الإنسان والعلاقات الدولية، والنمط المجتمعي المستقبلي وغيرها من القضايا الدّينية والسياسية.

---

(22) Peut-on être communiste aujourd'hui? p 358.

ـ ولكن الحوار في هذه المرحلة ظلّ محدوداً رغم امتداده إلى عديد بلاد أوروبا وأمريكا الشمالية. فكان لا بدّ أن يشمل في مرحلة ثالثة بلاداً أخرى كأمريكا الجنوبية وإفريقيا. . . ذلك أنّ الحوار إقرار وتأكيد للتعددية. ويشير غارودي أنّ هذا الحوار بقي رغم اتساعه «حواراً بين غربيين»(23).

وعلى العموم، لم يكن هذا الحوار عقيماً في رأيه بل شكل على العكس من ذلك «مواعيد للأخذ والعطاء» (24) سمحت للطرفين بتطوير مواقفهما والارتقاء إلى مستوى الوعي باللحظة التاريخية.

فعلى مستوى الشيوعيين ساهم هذا الحوار في تغيير نظرة بعض الأحزاب الشيوعية والمفكّرين الماركسيين للدّين ودوره في التغيير وموقفه من قضايا التحرّر (وهو ما حصل في الحزبين الاسباني والفرنسي خاصة). فقد أدرك هؤلاء أن مقولة ماركس حول الدّين الأفيون لا تمثل إلاّ وجهاً واحداً من أوجه الحقيقة.

ويعود غارودي إلى بعض المقالات من هنا وهناك ليبيّن لنا أنّ الماركسيين استفادوا فعلاً من الحوار وغيّروا موقفهم من الدّين، مشيداً بموقف الشاعر والأديب أراغون الذي كان شيوعيّاً ملحداً ولكنه حاول رغم ذلك استيعاب لحظة الحب في المسيحية من خلال كتابه «مجنون إلسا»: (le Fou d'Elsa) كما أشاد بمواقف الشيوعيين الإسبان الذين كانت لهم مساهمة أصيلة وتفكير عميق في الفكر الدّيني لدى كلّ الشيوعيين(25).

كما قد كان لهذا الحوار تأثير بارز في شخص غارودي بالذات، ولعلّه أعاد إليه بعضاً مما افتقده من إيمان وسمح له بالتفكير من جديد وبطريقة جديدة في المسيحية للوقوف على إضافاتها الثورية والتحررية وهو ما قام به لاحقاً.

---

(23) Appel aux vivants, p 157.

(24) Mon tour du siécle, p 219.

(25) Peut-on être communiste aujourd'hui? p 360.

غيـر أن هذا لم يمنـع فصيلاً هـاماً من الشيـوعيين الـذين كـان لهم فهم مخالف للماركسية من معارضته مبدئياً. فقد كان غارودي يرى أن الحوار يقـوم على نـوع من «الرهـان» ذلـك أن الـرهـانـات على المستقبـل بين المسيحيين والشيوعيين مختلفة. ففي حين يعتقـد المسيحيون، الـذين يناضلون من أجـل تحـرير الإنسـان من الاغتراب، أنهم بـذلك يحـررون إيمانهم الـديني، نجـد الشيوعيين يتصوّرون أنّ الإنسان المتحرر من الاغتراب لن يعود في حـاجة إلى دين.

فرغم الاختلاف تجمع بينهم إرادة مشتركـة في التغلب على الاغتراب. وهنا يقول غارودي: «فلنعمل معاً على التغلب عليه وإذا انتصرنا عليـه في هذا التنافس فسيقول التاريخ أي الرّهانين أحسن وأصح»[26].

وعلى النقيض من ذلك فإنّ منظر الحزب الشيوعي السوفياتي «إيلتشيف» كان يعلن أن الاغتراب الدّيني عند الشعب «قد زال بقيام الاشتراكية وأنّه يكفي القيـام بدعـاية علميـة قويـة كي يمكن الانتهاء من المخلفـات الـدينيـة»[27] ثم أضاف أنّه لا يمكن بناء الشيوعية طالما بقيت هذه المخلفات.

وقد ردّ عليه غارودي بقوله إن هذا منـاقض للماركسيـة لأن ماركس كـان هدفه القضاء على الاغتراب الدّيني وجذوره لا على الـدين من حيث هو دين، وأنّه بإمكان الملحد أن يتوقع زوال الدين مع زوال أسبابه كمـا بإمكـان المؤمن أن يعتقد أنّ هناك أشكالاً مغتربة للإيمان ولكن زوالها لا يقضي على إيمانه بل يطهره، مما ينتج عنه إمكانية العمل المشترك ضد الاغتراب.

وأمّا نتائـج الحوار على مستـوى المسيحيين فتمثلت في عديـد المظاهـر من ذلـك أنّه سـاهم في تحريـر إيمـانهم وتشـويـره وأعـاد لـه «بعـده التـاريخي الاجتماعي ومضمونه النضالي الدّينامي»[28].

---

(26) Biographie du 20 e siècle, p 220.

(27) وقد ردّ عليه غارودي في مقال بجريدة لومند الفرنسية بتاريخ 22-2-1964.

(28) R. Garaudy: Le grand tournant du socialisme, P 53.

وقد تجسّم ذلك خاصة في نمو ما يسمى بـ «تيولوجيا التحرير» وتكاثف نشاط «القسيسين العمال» (Les prêtres ouvriers) الذين ربطوا بين الإيمان والنضال الاجتماعي والسياسي فقد كفّ هؤلاء عن تقديس الكنيسة ولم يعودوا يعاملونها كغاية في ذاتها.

فهم قد أقاموا فكرهم الدّيني على أساس إنساني وتاريخي أي إنّهم اعتبروا أنّ القضية المركزية لتفكيرهم وأبحاثهم هي قضية «الإنسان» وما يتفرع عنها من مسائل كالعمل والثورة والأمل... وانعكس ذلك على مستوى النظرية والممارسة إذ قام هؤلاء بتجديد في الفكر الدّيني وساهموا في النضال ضد الاستعمار والرأسمالية[29].

وقد ذهبوا إلى ضرورة الإيمان بالإنسان كذات مستقلة وبالقيم الأرضية فحولوا التيولوجيا إلى انتروبولوجيا. فإذا كان مبحث الألوهية هو السائد في التيولوجيا القديمة، فإنّهم أكدوا على ضرورة سيادة مبحث الإنسان في العصر الحديث وبالتالي لم ينظر هؤلاء إلى الإله كقاهر لإرادة الإنسان وإنّما نظروا إليه باعتباره مصدراً للقوة ودافعاً للعمل.

كما تبين من خلال كتاباتهم أنّهم قاموا بتأويل جديد لبعض المفاهيم الدّينية مثل «الخطيئة» و«مملكة الإله». فقد أصبحت الخطيئة في نظر لاهوتيي التحرير تعني قبول الإنسان أن يكون أقل من إنسان»[30] أي قبول وضع

(29) من الكتب التي ساهمت في تثوير الفكر الدّيني المسيحي يمكن أن نذكر:

- Le Père Gustave Guttierez: Théologie de la libération (Bruxelles 1974).
- John Robinson: La nouvelle réforme. (Ed. Delachaux et Niestle. 1966).
- Bultman: Le Christianisme primitif (Ed. Payot 1950).
- Harvey Cox: God's revolution and man's responsability (the judson Press. 1966).
- Le Père Gonzalez RUTZ: El christianismo no es humanismo (Ed. Peninsu'a Madrid 1966).
- Emilio Girardi: ĹEglise face à L'humanisme athée.
- J.Moltman: Théologie de l'espérance (Ed. du Cer 1964).

(30) حوار الحضارات: ص 240-241.

- Le Père chenu: Théologie du travail, 1978.

الاغتراب والاستغلال، ولم تعد قدراً ميتافيزيقياً مسلطاً على الإنسان لا يملك منه خلاصاً. كما أصبحت «مملكة الإله» تعني ضرورة تحقيقها على الأرض وعدم الاكتفاء بانتظارها في السماء والماوراء.

ولكن لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ هذا التجديد في الفكر الديني لم يبدأ نتيجة للحوار مع الشيوعي بل إنّه بدأ منذ القرن التاسع عشر مع المفكر كارل بارث[31] ثمّ تواصل في القرن العشرين، ولم يكن الحوار إلّا عاملاً من عوامل دفعه وتواصله. كذلك لم تكن تيولوجيا التحرير مجرّد حصيلة لهذا الحوار بل كانت جذورها في الدّيانة المسيحية ذاتها.

غير أن غارودي يحاول إبراز نتائج الحوار وإظهارها ولا يشير إلى محدوديته إلّا أحياناً. فهو يذكر بعد طول مديح أنّ النتائج على المستوى العملي كانت «محتشمة»[32] فخلافاً لما كان يرجوه الشيوعيون لم يعترض المسيحيون على الرأسمالية بصورة مبدئية وإنّما أدانوا تجاوزاتها فقط. وبالمثل فلم يحدث تغيير عميق على المستوى الفكر الماركسي. غاية ما في الأمر أن بعض ممثلي الأحزاب الشيوعية في فرنسا واسبانيا وإيطاليا تأثروا وعدّلوا من نظرتهم للدّين ولكنّ الغالبية لم يكن للحوار عليها تأثير يذكر ممّا يعني أنه لم يحقّق التكامل بالشكل الذي كان يرجوه غارودي بوصفه منشطاً أساسياً له.

*** تقييم موقف غارودي**

هذا هو الحوار في طبيعته ودواعيه وشروطه ووقائعه ونتائجه. وهو كما بيّنا مسألة معقدة حساسة لذا كان من البديهي أن يثير ردود فعل وتقييمات مختلفة. ويهمنا أن ننتقل هنا من طور العرض والتحليل إلى طور النقد

---

(31) يعتبر كارل بارث امتداداً لحركة الإصلاح الدّيني التي وقعت في أوروبا في القرن السادس عشر على يد مارتن لوثر مؤسس المذهب البروتستانتي.

(32) Peut-on être communiste aujourd'hui? p 382, et Projet Espérance..

والتقييم، لذا سنطرح مسألة قيمته الفلسفية وأبعاده النظرية والسياسية.

وقبل بيان موقفنا الشخصي من هذه المشكلة رأينا الإشارة، ولو بإيجاز، إلى بعض ردود الفعل التي أثارتها تجربة الحوار على مستوى المسيحيين والشيوعيين.

فبالنسبة للمفكرين المسيحيين، أثيرت القضية في بعديها الفلسفي النظري والسياسي العملي لدى كلّ من ريمون آرون وروبار غولون. فلقد وجّه ريمون آرون نقداً إلى طرفي الحوار في كتابين على الأقل وهما: «أفيون المثقفين» و «ماركسيات خيالية».

وهو يرى أنّ بين الفلسفتين تعارضاً لا يمكن محوه ذلك أنّ غايتيهما مختلفتان. فإذا كانت المسيحية تهدف إلى تحقيق خلاص الإنسان عن طريق أخلاق المحبّة والسعي إلى رجاء أخروي، فإنّ الماركسية تتبنى طموح بروميثيوس المتمثل في تألّه الإنسان وتحقيق سيادته وسيطرته على الكون. فالماركسية ضدّ كلّ تعال إلهيّ وتعتبر «أنّ الإنسانية مكتفية بذاتها»(33).

ولذلك فهو يستنتج أنّ مثل هذا الطموح البروميثيوسي لا يمكن أن يؤدي إلى سيادة المحبّة بين الناس وإنّما يقود ضرورة إلى الاستبداد لأنّه نابع من فكر يؤسس أرضية لـ «الكليانيّة»(34) بحيث يؤدّي إلى قيام سياسة لا إنسانية.

ومن ناحية أخرى فإنّ مصير الإنسان في نظر ماركس يتحقّق كليّاً في هذا العالم بينما الأمر مختلف لدى المسيحية التي تؤمن باليوم الآخر.

ويستخلص آرون «انه لا يمكن للمسيحي أبداً أن يكون ماركسيّاً أصيلاً كما لا يمكن لهذا الأخير أن يؤمن بالإله والمسيح لأنّ دينه العلماني، الذي

---

(33) R. Aron: l'opuim des intellectuels, p 131.

(34) المرجع السابق، ص 277.

والكليانية (Totalitarisme) في نظر آرون نظام سياسي يستحوذ فيه حزب واحد على كلّ النشاطات ويفرض إيديولوجيته الرّسمية باعتبارها حقيقة مطلقة على كلّ الآخرين، وإليه ترجع كلّ صلاحيات التفكير والقرار والتخطيط في الدولة. فهي إذن نسق فكريّ وسياسي مغلق يرفض الاختلاف والتنوع ويقوم على العنف والتخويف والإرهاب.

يـوجهـه إلحـاد مبـدئيّ، يعلّم أنّ مصيـر الإنسـان يتحقّق كلّه في الأرض وفي المجتمع»[35]. فالمسيحيّ التقـدمي الذي يشـارك الشيوعيين نضـالاتهم يخفي عن نفسه هذا التعارض ويخادع نفسه.

«وقـد ظنّ المسيحيـون التقـدميـون أنّهم ينصّـرون العمـال (يـدخلونهم النصرانية) ولكنّهم في الواقع كانوا يتمركسون (يدخلون الماركسية)»[36].

كما يكشف آرون عن خلفيات هذا التقارب ويبيّن أنّ نداءات الشيوعيين المتكرّرة إلى المسيحيين من أجل التعاون والعمل المشتـرك إنّما الغـرض منها غضّ الطرف عن ممارسات رفاقهم الذين كانـوا يضطهـدون المسيحيّة والـدّين عامة في روسيا وبلاد أوروبا الشرقية[37].

وإلى هذا الرأي ذهب روبار غولون في اطروحتـه عن غارودي حين بيّن أنّ نداءات هذا الأخير الغرض منهـا الإيهام والتبـرير لا غيـر، وأنّ المسيحيين الذين شاركوا في الحوار انخدعوا بها وصدّقوا بالنوايا الـظاهريـة[38] وهو يؤكـد في أكثر من موضع أنّ الشيوعية نظام لا إنسانيّ ولا دينيّ واستبداديّ كما يشهد على ذلك وضع بلاد أوروبا الشرقية.

هـذا من وجهـة نـظر مفكـرين مسيحيين، أمّـا من وجهـة نـظر مفكـرين ماركسيين فنكتفي هنا بإدراج موقفين أولهما لشيوعي سوفياتي وثانيهما لشيـوعي عربي.

أمّا في نظر «خاتشيك مومدجـان» فإنّ غـارودي وقع في التلفيق والمـزج بين المتنـاقضات و«المصـالحة بين الأضـداد»[39]. وهو يـرى أنّ هـذا الحـوار

---

(35) المرجع السابق، ص 372.

(36) المرجع السابق، ص 131.

(37) R.Aron: MArxismes imaginaires, p 155.

(38) R. Goulon: L'itinéraire spirituel de R. Garaudy, pp 40-41.

(39) مومدجان: فلسفة الردة (رد ماركسي على غـارودي)، تعريب محمـد أبو الخضـور، ص 43.
ومـومدجـان هو رئيس كـرسي الفلسفة المـاركسية في أكـاديمية العلوم الاجتمـاعية في الاتحـاد السوفياتي.

كانت له انعكاسات نظرية وسياسية فقد قاد غارودي إلى سلسلة من الانعطافات والتراجعات وجعله يقبل التعايش السلمي بدل النضال والصراع، ويتخلّى عن المواقف الثورية الصلبة وينحرف عن الإيديولوجيا الماركسية إلى الانتقائية.

بل إنّ مومدجان يذهب إلى أبعد من ذلك حين يبحث عن أسباب تراجع غارودي أو «ردّته» كما يقول. فهو يعتب أنّ هذا الأخير انبهر بالرأسمالية وقوتها واستخف بإمكانيات الاشتراكية «فولد ذلك فيه حسّاً بالخوف والارتباك وساعده على التوجه نحو التوفيق والمصالحة بحثاً عن طريق مختصرة لعالم الوفرة»[40]. وأضاف أن وراء هذاالتخلي عن الثورية أسباباً ذاتية قائمة في شخصية غارودي ومتمثلة في عجزه عن اتخاذ آراء منسجمة وتخليه عن منهج التفكير العلمي الدّقيق (والمقصود هنا التفكير الماركسي) وانقياده إلى العاطفة أكثر من المنطق[41].

أمّا النقد الماركسي الآخر فقد صدر عن مفكر عربي هو طيب تيزيني وهو يهدف إلى «التصدي للظاهرة الغارودية»[42] وفيه أوجه شبه كثيرة مع مومدجان إلّا أنّه حاول طرح القضية على مستوى انعكاساتها على الحركات الشيوعية في الوطن العربي.

يرى تيزيني أنّ ظهور مثل هذا الفكر التجديدي الذي يعيد النظر في قدرة الاشتراكية ويدعو إلى مهادنة الفكر الديني ومصالحته والتكامل معه يؤدّي لا إلى إخصاب الفكر الماركسي والممارسة الثورية وإنّما إلى «خلق معوقات جديدة على طريق التحرّر الاجتماعي الاشتراكي والقومي..» (ص 7) نظراً لما بين الماركسية والدّين من تناقض جذري وجوهري.

---

(40) المرجع السابق، ص 28.

(41) المرجع السابق، ص 27.

(42) طيب تيزيني: روجيه غارودي بعد الصمت (حول فلسفة الردّة عند غارودي وآفاقها في الوطن العربي) ص 4 مع الملاحظة إلى أنّ الشواهد التالية من نفس المرجع لذا اكتفينا بالإشارة إلى رقم الصفحة في النص.

وعندما يقول غارودي بإمكانية انتماء المسيحيين إلى الحزب الشيوعي وبلوغ مراكز قيادية فيه وبأنّه لا مبرّر لاعتبارهم ثوريين من درجة ثانية، فإن هذا ينبىء في رأي تيزيني «بسذاجة في استيعاب المعالم الأولى للرؤية الجدلية التاريخية الطبقية» (ص 12).

والسبب في ذلك هو اعتقاد تيزيني أنّ الشيوعيين وحدهم مالكون للحقيقة ومدافعون عن الكرامة والعدالة والحرية، وأنّ الماركسية ليست فلسفة من الفلسفات وإنّما هي الفلسفة الوحيدة المطابقة للحظتها التاريخية (ص 28-29) ما دام «الفكر الماركسي هو الوريث الشرعي لمجموع الفكر الإنساني التقدمي العلمي» (ص 35). وبالتالي لا يكون الحوار أو التكامل بين الماركسية والدّين إلّا «تلفيقاً» و«تشكيكاً» و «تشويشاً».

أمّا في خصوص الوطن العربي فيبيّن تيزيني أنّ الخيار الوحيد لتجاوز التخلف الحضاري والتجزئة القومية «هو تحقيق المجتمع الاشتراكي» (ص 43) ولا يتم هذا بواسطة تجمع سياسي تعدّدي (مسيحيون، شيوعيون. . .) وإنّما بواسطة «حزب ثوري» قائم على وحدة إيديولوجية وسياسية وتنظيمية (ص 47) وإلّا كان مناضلوه منفصمين وعاجزين عن التصدي لأية مهمة.

وبإعراضه عن «الفلسفة الرّسمية» للحزب (وهو موقف يشاركه فيه الفيلسوف هنري لوفافر رفيقه بالحزب الشيوعي الفرنسي) فإنّ غارودي ينتهي إلى تحويل الحزب إلى منتدى فكري اجتماعي أو «صالون» للحوار (ص 50) عاجز عن تحقيق الوحدة والتقدم.

ثمّ يناقش تيزيني مسألة تعدّد النماذج الاشتراكية التي دعا إليها غارودي جازماً بأنّه لا توجد اشتراكيات متعدّدة «وإنّما هنالك واحدة هي الاشتراكية العلمية» (ص 59).

وبعدما بيّن تيزيني أنّ طريق التقدّم والوحدة في الوطن العربي لن يكون غير طريق الاشتراكية العلمية، وبعدما وصف غارودي بكلّ النعوت السياسية والفكرية السلبية (نفاق، خلط، فكر هجين، ازدواجية، ردة. . .) ينتهي إلى

القول في آخر الكتاب: «إنّ ما تكلّم به كان فلسفة الرّدة المتحالفة موضوعيّاً وبشكل أو بآخر مع فلسفة الثورة المضادة الرّاهنة في فرنسا والعالم الرأسمالي كلّه، في الوطن العربي والعالم الثالث كلّه» (ص 65).

نفهم من هذا أنّ تيزيني يرفض إمكانية أي تقارب بين الفكر الماركسي والفكر الدّيني نظراً لما يفصل بينهما من قطيعة. فالفكر الماركسي هو في نظره الفكر العلمي الصحيح والثوري بينما الفكر الديني يمثل الموقف الغيبي والرّجعي المعادي لمصالح الجماهير. وحول هذا الموقف يجمع في واقع الأمر كل الماركسيين الأرثوذوكس الذين تبنوا تصوراً جامداً وسكونياً للماركسية وبالخصوص فيما يتعلق بموقفها من الدّين.

أمّا نحن فنود طرح القضية في أبعادها الفلسفية والدّينية. فقد كان غارودي يأمل في تحقيق التوافق بين كيركجارد وماركس، ولكن هل هذا ممكن فلسفيّاً؟

لقد كان كيركجارد شاعر الذاتية والإيمان، وكان يهدف إلى بلوغ حقيقة ذاتية من أجلها يحيا ويموت ولم يكن غرضه تكوين نسق فلسفي ومذهب متكامل ومغلق على النحو الذي قام به هيجل. وهو ينظر إلى الانسان باعتباره ذاتية وحقيقة شخصية وعاطفة حيّة لا باعتباره عقلاً أو مجرّد كائن مفكر. وفي رأيه أنّ الإنسان منفتح على الإلهيّ وأن عليه القيام بمجاهدات ذاتية للتعالي على كينونته وواقعه كي يكون مسيحياً. ولكنه ظلّ في جزع وقلق دائمين لأنّه لم يستطع القيام بهذه الوثبة الأخيرة.

كان كيركجارد يشعر باغتراب إيمان الكنيسة وعدم انسجامه مع روح المسيحية، بل كان يرى أنّ ما هو مسيحيّ في عصره مخالف لكلّ ما أحبه المسيح. كما كان يشعر بغربة إيمانه داخل مجتمعه ولكنّه ركّز جهده ووجّهه تلقاء هدف ذاتيّ هو أن يحقّق في نفسه تعاليها نحو الإلهي، ولم يسع إلى تغيير العالم.

أمّا ماركس فكان مفكراً مادياً نظر إلى الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً تاريخياً أي بوصفه «مجموع علاقاته الاجتماعية» على حدّ تعبيره في الاطروحة السادسة حول فيورباخ.

ولم يكن الاغتراب لديه يعني شعور الإنسان بالغربة إزاء الإله المسيح، بل كان يعني وضعاً اجتماعياً واقتصادياً يتحوّل الإنسان بمقتضاه من ذات واعية وفاعلة إلى أداة وسلعة تتحكّم فيها القوى المالكة لوسائل الإنتاج.

وقد كان يطمح من وراء تحليله لتناقضات المجتمع إلى إقامة نظام اجتماعي واقتصادي خال من الفوارق الطبقية. وليس الطريق إليه مجاهدات روحية ذاتية كما هو الشأن لدى كيركجارد وإنّما عمل ثوري وصراع طبقيّ.

ونحن نرى أنّ ما يجمع بين ماركس وكيركجارد اعتراضهما على هيجل، كلّ من موقعه الخاص. فقد رفض كيركجارد في الفلسفة الهيجلية طابعها النسقي المغلق الموحي بنهاية التاريخ، كما رفض مختلف التأويلات الهيجلية التي كان يراد من ورائها تجاوز التناقضات والمفارقات على مستوى الذات والموضوع والعقل والواقع.

أمّا ماركس فكان اعتراضه على هيجل من ناحية إلغاء هذا الأخير الفوارق والتناقضات بين الواقع والصيرورة. فالفلسفة الهيجلية بعقلنتها لكلّ واقع واعتباره درجة من درجات تطوّر العقل في التاريخ وفق خط مرسوم، لم تترك للإنسان أيّة حرية لخلق ذاته وتحديد مصيره ورفض ما هو كائن.

ويمكن القول مع «جان مالاكي» أنّ الذي يجمع بينهما هو «تأكيدهما على تحمل الإنسان مسؤولية الاختيار، والإيمان بالفعل الخلّاق»[43] غير أنّهما في ما سوى ذلك مختلفان فلكلّ منهما نظرته للإنسان والتّعالي.

ويبدو أنّ غارودي كان حريصاً على أن يأخذ من كيركجارد عاطفته الحيّة

---

(43) J. Malaquais: soeren KierKegaard, p 16.

وذاتيته الجزعة التي تسعى دوماً إلى التعالي، وأن يأخذ من ماركس البعد الثوري النضالي في مقاومة الاغتراب الاجتماعي، أي إنّه أراد أن يكون شاعراً وثورياً. ولعلّه وجد في «تيولوجيا التحرير» كثيراً من أمله ورجائه فهو يرى أنّ هذه الحركة جمعت فعلاً بين هذين البعدين. فهي على خلاف كيركجارد، الذي ظلّ «لا مبالياً بالتاريخ والحياة السياسية»[44]، كانت حركة تاريخية سياسية. وهي على خلاف الماركسية الوثوقية، أدمجت في العمل الثوري التعالي الإلهيّ والرّجاء المسيحي. لذلك لا يتردد غارودي في القول بأنّ هذه الحركة بلغت درجة من القوّة والامتداد مكنتها من «احتلال المنزلة التي لم تستطع ملأها الماركسية الوثوقية المستوردة» في بلاد أمريكا اللاتينية[45].

وقد استنتج غارودي إمكانية حصول تفاعل خصب بين الإيمان والعمل السياسي متجاوزاً بذلك الاطروحة الماركسية التقليدية التي تقيم تعارضاً بين الدّين والعمل الثوري[46].

وفي رأينا أنّ هذا التفاعل ممكن فعلاً بل ويقتضيه تصوّر ثوريّ للإيمان الدّيني. ولكن هل وراء هذا التصوّر الثوري للدّين تأثير ماركسي وهل الماركسية هي التي ثورت الإيمان المسيحي؟

نحن لا ننكر ما كان لهذا الحوار من دور في تنمية الفكر الدّيني المسيحي ولكنّنا نؤكد أنه لم يكن ناتجاً عنه كليّاً. صحيح أنّ تيولوجيا التحرير

---

(44) Wanda Bannour: KierKegaard, in «la Philosophie de Kant à Husseri» sous la direction de F. Châtelet. Ed. Marabout Belgique 1979, p 145.

(45) حوار الحضارات، ص 243-244.

(46) حول هذه النقطة يمكن الرّجوع إلى الاطروحة التي أعدّها «ج. م. أغير أورا» وعنوانها «موقف روجيه إزاء الدين، تجاوز آفاق ماركس وأنجلز: من التعارض إلى الإخصاب المتبادل» Jose Maria Aguirre Draa:

Laactitude de R. Garaudy ante la religion, superacion de las perspectivas de K. Marx et F. Engels: de la incompatibilidad a la fecundacion reciproca (universite de vitoria 1975 Espagne).

كانت ثورة ثقافية في التأويل الدّيني كما يقول سمير أمين[47]، وأنّها تأثرت بالماركسية في بعض تصوراتها ولكن صحيح أيضاً أنّها قاومت الوثوقية الماركسية، واستلهمت أبعادها الثورية ومضامينها التحررية من الفكر الدّيني المسيحي ومن حركات الإصلاح التي قام بها مارتن لوثر وكارل بارث، وقد أشار إلى ذلك غارودي نفسه في الصفحات الأخيرة من كتابه «هل يمكن أن يكون الإنسان شيوعياً اليوم»؟

غير أنّ الاشكالية التي نود طرحها الآن تتعلّق بتأويلات غارودي، الشيوعي المنشّط لهذا الحوار، لبعض المعتقدات الدّينية المسيحية وإلى أي مدى كانت تستجيب للمسيحية والماركسية. وبعبارة أخرى نتساءل إلى أي مدى كان غارودي أميناً للمسيحية والماركسية في عمله على التوفيق بينهما؟ وهل كان يمكن التأليف بينهما دون الوقوع في تناقض؟

حاول غارودي، أمام التناقضات الصريحة بين الفلسفتين المراد التأليف بينهما، اللجوء إلى ما سمّاه «العودة إلى ما هو أساسي لدى كلّ منهما. ولكن هل هناك اتفاق على هذا «الأساس»؟

لا شكّ أنّ الإيمان المسيحي تجلّى في مظاهر مختلفة اقترنت به حتى لكأنّها أصبحت جزءاً منه. كذلك وقع فهم الماركسية بطرق مختلفة وجرى تطبيقها بأشكال متعددة.

فالعودة إلى ما هو أساسي ليست يسيرة إذن وليست مسألة واضحة. إنّها تستدعي فيما نرى جهداً خاصاً ومنهجية معيّنة في الفهم ممّا دعا غارودي إلى اتباع أسلوب «التأويل» بحثاً عما هو أوّل وأساس في النظريتين فيما وراء

(47) سمير أمين: «الاجتهاد والابداع في الثقافة العربية وأمام تحدّيات العصر» مجلة المستقبل العربي ص 46 (عدد 133 بتاريخ مارس 1990) وهي دراسة قدمت في ندوة «الدين في المجتمع العربي» التي عقدتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع في القاهرة من 4 إلى 7 أبريل 1989).

التمظهرات التاريخية والاجتماعية.

لقد قام غارودي بتأويل للفلسفة الماركسية عرّفها بمقتضاه بأنّها «فكر تاريخي وتاريخاني» (Pensée historique et historiciste)[48] وبأنّها نقيض لكلّ فكر وثوقي علمويّ وضعي. وهو يرى أنّ الماركسية فكر نقدي مفتوح وليست مذهباً مغلقاً. إنها إذن مجرّدة منهجية في المبادرة التاريخية أي مجرّد إلهام ومرشد منهجي، بل إنّها فنّ إبداع المستقبل. فهي فلسفة لم تتحقق بعد وإنّما هي عمل أو «مهمة للإنجاز»[49].

ويستنتج من كلّ هذا أنّ الماركسية لا تتعارض مع الإيمان الديني بإطلاق وإنّما تتعارض مع أشكاله المغتربة، وأنّها لا تلغي لحظة الذاتية ولحظة الفعل في المعرفة والممارسة بل تركّز عليهما. ثمّ ينتهي إلى أنّها عرفت مصيراً مأساوياً مع ستالين وألتوسير وغيرهما ممن لوثوها بالوضعية والبنيوية، بل يقول إنّ ماركس ليس الماركسية وليس ماركسياً بالمعنى السائد لهذا المذهب.

وككل تأويل فقد اعتمد غارودي أسلوب «الانتقاء». فهو يبرز بعض الأقوال الماركسية التي يستنتج منها هذا الفهم، وكثيراً ما تكون مراجعة مراسلات ماركس وأنجلز. كما إنّه يقلّل من شأن بعض النصوص التي تبدو متعارضة مع فهمه حتى إنّه يكاد «يقنعنا» بأنّ الفلسفة الماركسية تعظم من شأن الوعي والذاتية والرّجاء في نظرتها للإنسان، وكأنّ تأويلات غيره من فلاسفة الماركسية غير متوافقة مع ماركس، وهو يبرز في مواطن كثيرة بعض الأمثلة الاستثنائية والحالات الخاصة التي ذكر فيها أنجلز أنّ الدين أدى دوراً ثورياً. كلّ ذلك من أجل تقريب روح الفلسفة الماركسية من الإيمان المسيحي.

ومن ناحية أخرى فهو عندما يقارب المسيحية يلجأ أيضاً إلى التأويل. والتأويل هنا كان من منطلق ماديّ تاريخيّ ويتجلّى ذلك في تصورّه للإله مثلاً.

---

(48) R. Garaudy: Le Marxisme, p 11.

(49) المرجع السابق، ص 203.

فما هو مفهومه للإله؟

الإله في نظر غارودي، الساعي إلى التوفيق بين الماركسية والمسيحية والباحث عمّا هو أساسي في المسيحية من منطلق قراءة مادية تاريخية، ليس شيئاً آخر غير الإنسان. فهو إله أتعبه الخلق فتوقف طلباً للرّاحة، ثمّ خلفه الإنسان الذي أصبح حاكماً على الممالك التي تخلى عنها إلهها المتعب. فهو ليس إلاّ الإنسان بصدد خلق ذاته واختيار مصيره، الإنسان الذي هو «وريث الإله المتعب»[50].

والتّعالي الإلهي ليس في رأيه مفارقة تامة بين الإنسان والإله وإنّما هو صورة من صور الفعل أو الخلق التي يقوم بها الإنسان. فالإله حاضر في الإنسان، بل إنّه لحظة الخلق في الإنسان: «إنّه تجربة الخلق في كلّ أشكالها: من الإبداع العلمي إلى الخلق الفني، من الحبّ إلى الثورة...»[51]، فالإله تجسّد في المسيح ولم يعد له وجود موضوعي خارج الإنسان وهذا يعني أنّه اسم آخر للحرية والخلق والإبداع الذي يتجلّى في الفعل الإنساني أي إنّه اسم آخر للإنسان.

هذا الفهم، أو التأويل، سيسمح لغارودي بإبراز أنّ الإلحاد الماركسي لم يكن هدفه نفي الإله بما هو إله وإنّما نفي صورة معيّنة له تضعه في مجال متعال على الإنسان ونقيض له.

كذلك الأمر بالنسبة لمسألة «مملكة الإله» فقد سبق أن وضحنا كيف أنّ غارودي نفى أن تكون هذه المملكة في زمن آخر ومكان آخر في غير هذا العالم، وبيّن أنّها نظام اجتماعي واقتصادي آخر يحقّق فيه الإنسان كماله الإنساني ويقضي فيه على الاغتراب.

بهذا المعنى وبهذا الأسلوب لم يعد غارودي يشعر بالتناقض أو المفارقة

---

(50) وهو ما سبق أن بيّنه في كتابيه «أنتيه» و«اليوم الثامن للخلق».

(51) R. Garaudy: l'Alternative, p 118.

بين المسيحية والماركسية. فلو رجعنا إلى ما هو أساسي فيهما لوجدنا لدى كلّ منهما نفس التوق والتطلع إلى الأفضل ونفس الرّجاء تقريباً. وحتى إن كان بينهما بعض الاختلاف فهو لا يمنع التكامل والتعاون.

فالإله في المسيحية متعال لا محالة، وهو موجود فوقنا (En Haut)، والإله الماركسي متعال ولكنّه موجود أمامنا (En Avant) ومن السهل التأليف بينهما في إله واحد. فهو في الحالتين «فعل» (Acte) وليس كائناً متحقّقاً ثابتاً، وبذلك تكون المسيحية ديانة للمستقبل ومهمّة للإنجاز لا مهمة منجزة فعلاً[52] وبهذا المعنى أيضاً يكون الإله مطلباً مشتركاً بين المسيحيين والشيوعيين.

هل يعني هذا إذن أنّ التناقض بين المسيحية والماركسية مجرّد تناقض لفظي وأنّ ما تسميه إحداهما «إله» تسميه الأخرى «إنسان»؟ وهلا يوجد فارق مبدئي بين الرجاءين؟

في اعتقادنا أنّ المسألة لا يمكن أن تسوّى بمثل هذا اليسر واعتماداً على هذا التأويل. فعلى مستوى فلسفي عقيدي تبقى الفوارق واضحة وعميقة بين الفلسفتين.

فمن حيث النظرة إلى الإله، لا يمكن المماثلة بين «الإله المسيحي» و«الإنسان الكامل» الذي يطمح إليه ماركس. فالإنسان الماركسي إنّما يتحدّد ضمن علاقته بالطبيعة والمجتمع بوصفه كائناً طبيعياً واجتماعياً. وهو يتعالى على الطبيعة ولا يتعالى عليه أحد. فالإنسان هو إله الإنسان، وهو «الكائن الأسمى للإنسان ذاته»[53]. وليس الإله في رأي ماركس إلّا فكرة تنتج عن

(52) De L'anathème au dialogue, p 39.

(53) كارل ماركس: مقدمة كتاب نقد فلسفة الحقوق عند هيجل (في كتاب حول الدّين) ص 44.
و«الإنسان الكامل» هو في نظر ماركس الإنسان الذي يتوحّد مع ذاته ويتحرّر من الاغتراب لأنّ الاغتراب هو الذي يجعل الإنسان غريباً عن ذاته ويسلب منه إنسانيته.
(إنسان كامل: Homme complet: Vollseitig Enwickelte Menschen)

اغتراب الإنسان فكرياً واقتصادياً. وأمّا المسيحية فتؤمن بإله متعال ومفارق للإنسان.

وحتى إذا ما وافقنا غارودي في الاقرار بأن الإله والإنسان الكامل يبقيان في نهاية التحليل مطلباً ويعبّران عن «غياب ورجاء» أي عمّا هو مطمح غير متحقّق، فإنّ فكرة الرّجاء هي التي ترسم خطاً فاصلاً بين المسيحيّة والماركسية.

فالرّجاء المسيحي هو في جانب هام يتجاوز العالم ويتخطى الزمان والمكان لأنّه رجاء في «اليوم الآخر». وليس «اليوم الآخر» يوماً آخر يتحقّق في الزمان والمكان أي إنّه لا يعني المستقبل بوصفه امتداداً للزمان الحاضر ضمن هذه الحدود المكانية، بل إنّه يتلو القيامة والبعث. أمّا أن نؤوّل القيامة والبعث على أنّهما انبثاق نظام اجتماعي واقتصادي جديد يتوحد فيه الإنسان مع ذاته ويحقق فيه مطامحه في العدالة والحرية (كالنظام الشيوعي مثلاً) فهذا ما لا يمكن التسليم به دون تأويل يخرج النّصوص الدّينية عن دلالاتها.

ويبدو غارودي واعياً بهذا الأمر، بل إنّنا نكتشف لديه «تأرجحاً» بين الرّجاء الماركسي والرّجاء المسيحي. ففي كتابيه «من الحرمان إلى الحوار» و«ماركسية القرن العشرين» نراه يعتبر الرّجاء مطمحاً نساهم في تحقيقه، وأنّه سيتحقق في هذا العالم لا في عالم آخر بالمعنى الدّيني للكلمة وبالتالي يمكن للمسيحيين أن يجدوا على «الأرض» الشيوعية بداية لـ «سمائهم»[54].

ولكن عندما نقرأ كتابه «استعادة الرّجاء» نلمس احساساً داخلياً يدفع غارودي إلى الذهاب إلى أبعد من الرّجاء الماركسي فهو يتساءل: «ألا يجب على الماركسي، الذي يريد أن يكون أميناً لمقتضيات جدليته، أن يواجه المخاطرة بالانفتاح التام»؟

(54) De l'anathème au dialogue, p 79.

ويقول موضحاً ذلك أنّه رغم عدم إيمانه بالرّجاء المسيحي يشعر بأنّ «هذا الاستفهام الدائم الذي يعذبنا، حول عدم كفاية أيّة واقعة تاريخيّة، هو ضروري للماركسية حتى لا تنحسر في نزعة إنسانية مغلقة مكتفية بذاتها»[55]. فهو واع إذن بأنّ الرّجاء الماركسي يمكن أن يتحول إلى اكتفاء ورضى عن الذات وبالتالي إلى قبول أمر واقع عند تحقق ثورة اشتراكية مثلاً. لذلك هو يدعو إلى أن يكون هذا الرجاء دائماً أمامنا غير متحقّق وأن يجري الإنسان وراء مطلب يعلم جيداً أنّه لن يتحقّق في التاريخ وإن تحقق كان ذلك علامة موته. ولكنّه مع ذلك لم يستطع القول بأنّه مسيحيّ رغم إعلامه ومجاهرته بإلحاده الماركسي[56].

نفهم من هذا أنّ مسألة التوفيق بين الماركسية والمسيحية تعوقها تناقضات نظرية جذرية في بعض المستويات رغم ما قد يجمع بينهما من نقاط التقاء وتقاطع.

ونحن نرى أنّ هذا التوفيق ممكن نسبياً على المستوى السياسي. فعندما يتعلق الأمر بالتنسيق في بعض المواقف بخصوص مواقف مشتركة، يكون الحوار والتكامل ممكنين أمّا فيما عدا ذلك فالمسألة تحتاج إلى قاعدة نظرية تكون أساساً للتقارب.

وبالرغم من هذه الملاحظات النقدية التي وجهناها لتأويلات غارودي

---

(55) R. Garaudy: La reconquête de l'espoir, pp 138-139.

(56) في خاتمة كتابه «البديل» يذكر غارودي أنه يشعر بأنّه يكتشف المؤمن الذي يحمله في نفسه والذي ربّما لم يكفّ عن حمله رغم طول مجاهرته بالإلحاد. وفي كتابه «كلمة شرف» (Parole d'homme) يصرّح غارودي بعد تحليل مطوّل جمع بين العمق الفلسفي والجمال الفني، وبنوع من الاعتراف: «أنا مسيحي» ويختم كتابه بهذه العبارة.
ورغم ذلك فإنّ أحد النقاد (حسن حنفي) يشير في مقال له أن غارودي «كاثوليكي تقدمي» وليس «ماركسياً منفتحاً» وأنّه «فتح الماركسية لمضاداتها مثل الدّين»: حسن حنفي: في فكرنا المعاصر (غارودي في مصر) ص 159 وما بعدها.

وقراءته لكلّ من المسيحية والماركسية فإنّنا لا نبرّر كلّ ردود الفعل والانتقادات التي أثارتها.

ـ فنحن نتفق نسبيّاً مع ريمون آرون وروبار غولون بشأن دواعي الحوار وتأكيدها على خلفيته التبريرية والحزبية. ولكن هذا لا يستوفي في نظرنا كل المسألة. فالمؤكد أنّ غارودي طامح فعلاً إلى الحوار والاخصاب المتبادل بين المسيحيين والشيوعيين. وما يؤيد موقفنا حرصه على تطعيم الماركسية ببعض خصائص الإيمان المسيحي (التّعالي، الرجاء) بالإضافة إلى أنّه لم يفتح الماركسية للدّين فقط وإنّما فتحها للفلسفة الوجودية ابتغاء إغنائها بقيمة «الذاتية». ولا أحد بطبيعة الحال يمكن أن يقرّر أنّ في الحوار الماركسي الوجودي بعداً حزبياً أو مناورة وتكتيكاً.

ـ وأمّا في خصوص مومدجان وتيزيني[57] فيبدو أنّ الأمر لم يكن نقداً فلسفياً مركزاً بقدر ما كان ردّة فعل حزبية منطلقة من نظرة ضيّقة وجامدة. فقد بقي كلّ منهما أسير تحليل ماركس للمجتمع الرأسمالي في القرن التاسع عشر ولم يدركا أنّ التغيرات الحاصلة في العالم المعاصر تدعو إلى تحليل جديد للواقع الجديد، كما لم يقتنعا بأنّ مقولة «الدّين أفيون الشعب لا تصلح بحال أن تكون حقيقة مطابقة لكلّ واقع، بل إنّ فهمهما الوثوقي هو الذي حوّل «ماركسيتهما» إلى «دين بأسوإ معاني الكلمة لأنّها تشترك مع كلّ الأشكال الدّنيا للحياة الدّينية في كونها استعملت دوماً، وفق القول الماركسي الصحيح،

---

(57) نفس الأمر يقال بشأن النقد الذي وجّهه «بيوتير فيدو سييف» في كتابه «غارودي والتحريفية المعاصرة» وهو زميل لمومدجان بأكاديمية العلوم السوفياتية. ويتلخص موقفه في قوله «إنّ ماركسية غارودي «المفتوحة» أو «التعددية»، «الخصبة» إخصاباً ميكانيكياً عن طريق زرقها بمواد مذهبية متباينة ولاسيما بعناصر من المسيحية لا تعدو أن تكون في الواقع مزيجاً متنافراً من آراء معادية للطبقة العاملة وللروح الحزبية البروليتارية... إنّ أنصار الماركسية التعددية أو المتعددة يهاجمون علناً أو بأساليب ملتوية الاطروحة القائلة إن الماركسية اللينينية مذهب كوني أمي» (غارودي والتحريفية المعاصرة، تعريب جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت 1974، ص 94).

كأفيون للشعب «على حدّ تعبير سيمون فايل (Simone Weil)»[58].

وفي اعتقادنا أنّ الماركسية، منظوراً إليها من أفق دينامي مفتوح لا ستاتيكي مغلق، لا يمكن إلّا أن تستبعد هذه الحرفية في الفهم وذلك الكسل الفكري والجمود العقائدي الذي اتسم به الماركسيون الأرثوذوكس ومن بينهم فريق هام من الماركسيين العرب. ألم يقل ماركس بشأن التأويلات التي حوّلت فلسفته إلى نزعة اقتصادية وجبرية «إنّه إذا كانت هذه هي الماركسية، فالمؤكد أنّي لست ماركسياً»[59]. كلّ هذا يوجب إضفاء النسبية على الفلسفة الماركسية، كما هو الحال بالنسبة لكلّ فلسفة، وعدم اعتبارها «الفلسفة العلمية» أو «المذهب الكوني الأممي» كما يدعي تيزيني أو بيوتر فيدوسييف وغيرهما. فمثل هذه التصورات تتنكر للعلاقة الجدلية بين الفكر والواقع وللنظرة الدّينامية للمعرفة وتنتهي حتماً إلى نزعة إقصائية ظلامية وإلى نظام سياسي كلياني.

فمن شأن الحوار إذن أن يضفي النسبية على كلّ فكرة واعتقاد وأن يؤدي إلى اخصاب متبادل. ومهما تكن درجة التباعد وعمق الفوارق بين المذاهب فهناك دائماً إمكانيات التقاء لأن «المذاهب في العالم، كما يقول ابن رشد، ليست تتباعد كلّ التباعد»[60]. نقول هذا الكلام مع إقرارنا التام والواعي بأنّ الحوار بين الماركسية والدّين لا ينفي ما يفصل بينهما من تباين فلسفي وسياسي ولا يعني التلفيق بين المتناقضات.

ـ وأمّا على المستوى السياسي فإنّ الحوار لا يدفع في نظرنا إلى معاداة مصالح الطبقة العاملة إلّا وفق فهم أحاديّ يعتبر الدّين أفيوناً ويعتبر الشيوعيين وحدهم أنصاراً للطبقة العاملة. وقد تبيّن لنا أنّ الدّين، عندما يفهم بطريقة

---

(58) Cité par R. Aron: l'opium des intellectuels, p 21.

(59) راجع في هذا المجال: R. Garaudy: Le marxisme, p 5.

Maximilien Rubel: Marx critique du marxisme. Ed. Payot 1974. p 21.

(60) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 25.

دينـامية، لا يمكن أن يكـون إلاّ حرباً على كـافـة أشكـال استغـلال الإنسـان للإنسان، كما أنّ الماركسية عندما تفهم بطريقة جامدة، فإنّها تحوّل دفاعها عن قضيـة العمال إلى «نسيـج من الأكاذيب وإلى أفيـون للشعب خدمـة لمصـالـح السـادة الجـدد وآليـاتهم الحـربيـة والـذريـة» على حـدّ تعبيـر «مـاكس هوركهايمر»[61].

خـاتمـــة

لقد اعتمد غارودي في مقاربتـه لقضية الـدّين ودوره في التغيير مسلكيّـة نقدية استقرائية مكّنته من التفاعل مع الواقع في تحوّله وتنوّعه ومن استخـلاص أحكامه ومواقفه انـطلاقاً من تحليـل لمختلف الوقـائع والحـالات والأدوار التي وظف فيهـا الدّين. كمـا دفعته هـذه الدّراسـة والتحاليـل إلى تفكيك عـلاقات الدين بالعلم وبالعمل السياسي الثوري.

وقـد توصـل إلى أن يخط لنفسه مـوقفاً مميّـزاً جعله يتجاوز الاطـروحـة القـائلة بأنّ الـدّين أفيون الشعب ويبيّن طـابعهـا النسبي والمحـدود من جهـة، وتنـاقضها الصـارخ مع الـواقع التـاريخي إذا اعتبرنـاها حكمـاً مطلقـاً من جهة أخرى.

هذا الموقف الفلسفي عمق فيه فكرة الحـوار بين المسيحية والمـاركسية ودفعـه إلى البحث عن صيغ للتنسيق والتكـامل بين الـطرفين من أجـل تحقيق إنسانية الإنسان وصنع مستقبل ذي وجه إنساني. ولكن يبدو أنّ هـذا الحوار لـم يقنعه بالرغم من إيجابياته، وذلك للأسباب التالية:

ـ إنّ هذا الحوار رغم اتساعه بقي حواراً بين غربيين ولم يكن تعبيـراً عن مجمـل تطلعـات المؤمنين والاشتراكيين في العـالم، ولذا فليس بـإمكانـه حلّ مشكلة أزمة الحضارة المعاصرة لأن المشكلات أصبحت عالميـة ولا يمكن أن

(61) ورد هذا القول في كتـاب ماكسيميليـان روبل السـابق الذكـر (ماركس نـاقداً للمـاركسية، ص 8-9).

تكون حلولها إلّا عالمية.

ـ إنّ المسيحية والماركسية بقيتا فلسفتين غربيتين في مواقفهما، ذلك أنّ ماركس ظلّ موقناً بأنّ خلاص الشرق ومختلف بلاد افريقيا وآسيا يكمن في «التأورب» أي في اتباع أوروبا ونمط نمو مجتمعاتها. وهذه النزعة نفسها وجدها غارودي لدى ستالين الذي كان يعتبر الغرب مركز العالم(62).

وبالمثل فإنّ الكنيسة ظلّت تعلم الناس أنّ الإله غربي، مسيحي وكاثوليكي. وقد بررت الفلسفتان الاستعمار الأوروبي لافريقيا وأمريكا اللاتينية وآسيا. ولذلك فإنّ حلاً حقيقياً ومتكاملاً لمشكلة الإنسان المعاصر لا يكون ممكناً مع استمرار النزعة المركزية الأوروبية قائمة.

ـ إنّ غارودي ظلّ في قراءة نفسه يعيش الانفصال والازدواجية والتأرجح بين الفلسفتينَ. وقد رأينا كيف أنّ الحوار الشيوعي المسيحي دفعه أحياناً إلى تأويلات بدت لنا غير منسجمة مع المذهبين. وهو ما يجرنا إلى التساؤل عن الداعي الخفي لهذه التجربة، وهل كان هذا الدّاعي بحثاً مشتركاً عن بناء المستقبل أم سعياً لحلّ مشكل ذاتي وشخصي كان يعيشه غارودي على مستوى وعيه وضميره خصوصاً وهو الذي جمع بين المسيحية والشيوعية منذ شبابه.

ومع إقرارنا بحضور الدافعين بصورة متساوية، اعتباراً لأنّ غارودي مناضل في تجمع سياسي وليس شاعراً منزوياً في ذاتيته الفردية، فإنّ النتيجة واحدة. فلم تفلح جهوده في الحوار والتكامل في تحقيق توازن شخصيته واستقرار وعيه الفلسفي لأنّه بقي مرتبطاً بانتماء شيوعي يستجيب لطموحه الثوري، وبانتماء مسيحي ضمني يستجيب لأبعاده الذاتية والرّوحية.

---

(62) Biographie du 20 e siècle, pp 252-253.

وإلى هذا الرأي أيضاً يذهب المفكر والاقتصادي سمير أمين الذي يرى أنّ الماركسية لم تتخلص من الإيديولوجيا وظلّت أسيرة النزعة المركزية الاوروبية (مجلة المستقبل العربي عدد 133 ص 35، مرجع سابق).

وممّا زاد الأمر تعقداً هو أنّ هذه الجهود الإصلاحية والمحاولات التوفيقية، وما تبعها من نقد لبعض سياسات الأحزاب الشيوعية ومواقفها من قضايا الدّين والحريات، لم يكن لها إلا رجع يسير وصدى محتشم إذا استثنينا الحزبين الإيطالي والاسباني اللذين حصل فيهما بعض التقارب مع المسيحيين. وبالمقابل فقد أدّت هذه الجهود إلى تفاقم الخلافات بينه وبين رفاقه الفرنسيين والسوفيات.

ولم يكن غارودي يعلم أنّه بكتابته «منعطف الاشتراكية الكبير» إنّما كان يهيىء الأرضية لانعطافه هو. ذلك أنّ الشيوعيين رأوا في هذا الكتاب لا انعطافاً للاشتراكية وإنّما انعطافاً عنها وردة كما سبق بيانه. وبالتالي لم تفلح هذه الجهود الإصلاحية لا في إحداث تغيير جذري لدى رفاقه، بحيث يستوعبون أبعاد التعالي والرّجاء في الإيمان المسيحي، ولا في تحقيق انسجامه مع نفسه، وإنّما انتهت بفصله من الحزب الشيوعي الفرنسي بإيعاز من السوفيات سنة 1970.

ورغم ذلك فقد ظلّ غارودي يفكر في «البديل» إذ لا بدّ من إنقاذ الرجاء والانفتاح على بقية الحضارات والأديان بحثاً عن فلسفة تستطيع الجمع بين النضال والحبّ، بين العمل السياسي والإيمان، وبين التّعالي والحياة الجماعية. وهذا معناه أنّ غارودي لا يزال متعلقاً بمبرِر حياته الذي يلازمه منذ شبابه والمتمثل في توحيد الإنسان وتكامله، وهو الذي راهن عليه في كل من المسيحيّة والشيوعيّة وفي الحوار بينهما.

الباب الخامس

غارودي والإسلام

حول منهج غارودي في مقاربة الإسلام

رسالة الإسلام

خصائصها وإسهامها التاريخي

الإسلام والحضارة المعاصرة

حول غارودي والتصوف

مقــدمـــة:

قـادتنا تسـاؤلاتنا وتحـاليلنا السـابقة إلى أنّ غـارودي، الباحث عن حـلّ لمشكـلات الحضارة المعـاصرة، تـوصّل إلى الاقتنـاع بمحدوديـة المـاركسيـة والدّيانة المسيحية وقصورهما عن تأسيس حياة اجتمـاعيّة تحـررية تتحقّق فيهـا إنسانيّة الإنسان في تكامل أبعادها ووحدة مكوّناتها.

ولا يعود ذلك إلى مجرّد أسباب عـارضة وإنّمـا إلى قصور ذاتي فيهمـا. فلم تفلح المسيحية حتّى الآن في إقامة حياة اجتمـاعية سيـاسية على الإيمـان والحبّ، كمـا لم تنجح المـاركسيّة، رغم مـا بشّرت بـه من وعود، في تحقيق الخلاص وتحوّلت في الواقع إلى نظام كلياني وأفيون للشعب.

والسبب في ذلك أنّ المسيحية ظلّت ديـانة قـائمة في وجـدان الفرد ولم تؤكـد بمـا فيـه الكفـايـة على الأبعـاد الاجتمـاعيـة والسيـاسيـة في حين بقيت الماركسيّة مفتقرة إلى فهم أعمق وأكثر ثورية للتعالي والذاتية.

وسبق أن أفضنا القول أيضاً في مختلف الإضافات التي ساهمت بهـا بقية الأديان والحكم الشرقية في التاريخ الروحي للإنسانيـة والتي وإن قدّمت بعض التصورات والمناهـج المعرفيـة والعمليّة والأخـلاقية، إلاّ أنّهـا كثيراً مـا اكتفت

بالوقوف عند اللحظة السلبيّة. فهي قادرة على مدّنا ببعض الأفكار والمواقف المساعدة على حلّ مشكلاتنا الرّاهنة ولكنّها تبقى محدودة وقاصرة عن الجمع بين مختلف أبعاد الإنسان لإنّها ليست حاملة لمفهوم تحرّري وثوري للتعالي ولأنّها كانت تطمح إلى الانسجام أكثر مما كانت تسعى إلى التغيير والثورة.

كلّ هذا عمق فيه يقينا بأنّ عملاً تغييريّاً لا يجمع بين مختلف أبعاد الإنسان ولا يخرج عن إطار النظرة الغربية الإقليمية يبقى قاصراً عن تحقيق رجاء غارودي وأمله وهدف حياته. من هنا اتجه هذا الفيلسوف المناضل إلى دراسة الإسلام.

وقد رأينا وضع هذه الدراسة في باب خاصّ وأخير في هذا البحث نظراً لخصوصية مقاربة غارودي مقارنة بغيره من الغربيين والماركسيين، واعتباراً لما تمثله من اكتمال لتفكيره في المشكل الدّيني عامّة.

وليس مطمحنا أن نحلّل هنا كلّ ما قاله غارودي عن الإسلام وتاريخه وإنّما يكفينا التركيز على طريقة دراسته وفهمه للإسلام وعلى دور الإسلام في حلّ قضايا الإنسان المعاصر والحضارة الحديثة.

- فمن أيّ أفق منهجي درس غارودي الإسلام؟
- ما هو مضمون رسالة الإسلام وهل تستطيع المساهمة في حلّ قضايانا المعاصرة.
- وما وجه مشروعية موقف غارودي من هذه المشكلة؟

الفصل الأول

حول منهج غارودي في مقاربة الإسلام

سبق أن حللنا منهجيّة غارودي في دراسة المشكلة الدّينية عامّة ولكنّنا نريد الإشارة هنا إلى بعض الخصوصيات التي اتسمت بها مقاربته للإسلام.

إنّ الإطار العام الذي تتنزّل فيه دراسته الإسلام هو إطار الحوار بين الحضارات وهو إطار البحث عن حلول لأزمة الإنسان المعاصر والمجتمعات الحديثة. وقد كان اهتمامه به في البداية عامّاً وتاريخيّاً[1] ثمّ أصبح فيما بعد خاصّاً مميّزاً يتعلّق بمدى مساهمته في إنجاز المشروع المستقبلي.

ولعلّه يحسن بنا، انطلاقاً من هذا الإطار ومن هذه الخلفية، الإشارة إلى نمط من الدّراسات «الإسلامية» مثّله المستشرقون لمعرفة ما إذا كان يمكن إدراج غارودي ضمن المشروع الاستشراقي أم لا.

وللتذكير فقد انطلقت حركة الاستشراق في القرن الرّابع عشر، بعد الحروب الصليبية، عندما صدر قرار مجمع فيينا الكنسي بتأسيس عدد من كراسي الاستاذية في اللغات العربية والسريانية واليونانية في عدة جامعات أوروبية استجابة لدعوة «رامون لول»[2] الذي زار شمال إفريقيا وأدرك أهمية

(1) انظر على سبيل المثال دراسة غارودي: «الإسهام التاريخي للحضارة العربية الإسلامية».
Contribution historique de la civilisation-islamique. Ed. liberté, Alger 1946.

(2) رامون لول Ramon lulle(1316-1234): فيلسوف كيمياوي، رحالة ومبشر. تعلّم علوم العرب=

دراسة الثقافة العربية الإسلامية. ومع الزّمن تجاوز الاستشراق دراسة لغات المنطقة وحضارتها إلى دراسة مختلف البلاد الشرقية تمهيداً للسيطرة الغربية عليها.

وقد تبين لنا من خلال تحليل غارودي لظاهرة الاستشراق أنّه عارضها لسببين أساسيين ومتكاملين أحدهما إيديولوجي والثاني إبستمولوجي.

فهو يرى أنّ الاستشراق خطاب إيديولوجي ظهر نتيجة فشل الحروب الصليبيّة التي تركت لدى الغربيين صورة مقيتة عن الإسلام وجعلتهم يفكّرون في «إتمام مهمّة الرب» على حدّ زعمهم[3]. ممّا يدلّ على أنّ الاستشراق «لم يكن منزّهاً عن الغرض ولم يظهر لمجرّد البحث العلمي بل كان يهدف إلى تحقيق مشروع تبشيري بالنّصرانية»[4]. كما يرى أن هذا الخطاب لعب دوراً مشبوهاً لأنّه تولّى مهمّة التبرير «العلمي» لمخططات الغربيين وطموحاتهم التّسلطيّة.

وما من شك في أنّ لهذه الأغراض الإيديولوجية تأثيراً عميقاً على مدى علمية هذا الخطاب وموضوعيته. وقد حاول غارودي، على غرار إدوار سعيد، نقده إبستمولوجيّاً والكشف عن ضمنياته مركّزاً على عدة نقاط أهمّها:

ـ إنّ الخطاب الاستشراقي محكوم بالنزعة المركزية الغربية التي تجعله «يحدّد مواقع الآخرين ويحكم عليهم وفقاً لتاريخه وغاياته وقيمه»[5]. وهذا يتضمن اعتقاداً بالتفوّق والنظرة المثالية للذات وكأنّه لا تاريخ إلاّ تاريخ

= ولغتهم في الأندلس كي يدعو المسلمين إلى المسيحية. له كثير من المؤلفات بعضها باللغة العربية. وقد اعتبره «زويمر» أوّل مبشّر بين المسلمين.

(3) إشارة إلى كتاب ألّفه أحد الرهبان في القرن الثاني عشر عنوانه: «الفرنسيون يكملون مهمّة الرب» يقول فيه: «يمكن أن نذم بلا تردد من كانت طبيعته المشؤومة تفوق كلّ ما يمكن أن يقال عنه من سوء»

Guibert de Nogent: Gesta Del per Francos.

ورد هذا القول في: Promesses de l'slam, pp 155-156.

(4) المرجع السابق، ص 156.

(5) المرجع السابق، ص 157.

الغرب ولا عقل إلاّ عقل الغرب ولا تقدم إلا تقدّم الغرب، وكأنّ الغرب حدث مطلق أو حقيقة إنسانية كونية نموذجية. وبذلك تكون عقدة التفوق الجنسي والثقافي هي المهيمنة على هذا الخطاب.

ـ إن المستشرقين لا ينظرون إلى الآخر (الإسلام) لغاية معرفته وتعلّم إيمانه وثقافته ومشاركته همومه وإنّما ينظرون إليه نظرة «خارجية» أي إنّهم درسوا الإسلام دون الانفتاح الفعلي عليه فبقيت نظرتهم خارجية وغربية ـ ولا نقول موضوعيّة ـ لأنّها محكومة كما رأينا بمسبّقات. ويرى غارودي ضرورة أن يوجد انفتاح عقلي ومشاركة نفسية كي نتمكن من معرفة الآخر وفهمه عن قرب.

ـ لم يكتف الاستشراق بتبرير الهيمنة وفرض معاييره الذاتية في معرفة الآخر والنظرة إليه بل إنّه عمل على «خلق» الآخر أي على إيجاد صورة للآخر وفق رغبة الغرب وحاجاته. ومعنى هذا أنّ للمستشرقين شرقاً خاصّاً بهم هو شرق المستشرقين الغربيين لا الشرق الشرقي إن جاز هذا التعبير. فلم يعد للشرق وجود خاص به بل أصبح موجوداً ومتصوراً من خلال الغرب فهو إذن تابع للحقيقة الغربية وهو «الصورة المقلوبة لها»[6].

فشرق المستشرقين، بما هو الصورة المقلوبة للغرب، يمثل ذلك الوجه الآخر الذي لا يريده الغربي لنفسه فيسقطه على الآخرين.

من هذه الناحية يلتقي غارودي مع «فوكو» إبستمولوجياً وإن اختلفت مجالات بحث كلّ منهما. فالشرق هنا هو ذلك «الآخر» الخارجي الذي كونه الأنا الدّاخلي، وهو شبيه بالشاذ والمجنون والمنحرف الذين تحدّث عنهم ميشال فوكو والذين يجتهد العقل الغربي في استبعادهم.

كما يلتقي غارودي مع إدوار سعيد الذي يقول معلّقاً على خاصيات الخطاب الاستشراقي: «نادراً ما رئي الشرقيون أو نظر إليهم، بل لقد نظر

---

(6) المصدر السابق ، ص 157.

عبرهم، وحلّلوا لا كمواطنين أو حتّى كبشر بل كمشكلات تتطلّب الحلّ أو الحصر ضمن حدود، أو الاحتلال»[7] كما نراه يؤكد على «أنّ الاستشراق استجاب للثقافة التي انتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم الذي كان هو أيضاً من نتاج الغرب»[8].

فالمستشرقون في نظر غارودي لم يدرسوا الإسلام لذاته وإنّما درسوه لاستخدامه في الصراعات الإيديولوجية والحروب. لذلك فإنّه رغم الطابع الأكاديمي الجامعي الذي اتخذته بعض دراسات المستشرقين، فإنّهم، بسبب أحكامهم المسبّقة وأغراضهم الإيديولوجية غير العلمية، أقاموا بينهم وبين مواضيع بحثهم حواجز تمنعهم من فهمها وحسن معرفتها.

لهذه الأسباب قال غارودي بإخفاق هذا النّمط من الدّراسات وهذا المنهج في البحث داعياً إلى ضرورة اعتماد منهجية بديلة للاستشراق قائمة على تصوّر آخر للعلاقة بين الغرب والشرق ومتمثلة في:

ـ دراسة الإسلام من الدّاخل: أي من خلال نصوص الرّسالة وخاصياتها وأثرها الحضاري وإسهاماتها التاريخية والامتناع عن إسقاط أحكامنا القبلية والمسبّقة عليها، لأنّها لن تنتج لنا معرفة بالآخر بقدر ما نجد فيها أنفسنا وهذا يستدعي أيضاً عدم الانطلاق المبدئي من جهاز مفهومي مادّي تاريخي أو وضعي ينكر أصلاً كلّ إمكانية للوحي والتعالي الإلهي والغيب. فهذه المناهج غير ملائمة لموضوع بحثنا الذي هو الإسلام. وفي نفس الوقت فهذا لا يقتضي التزام الباحث بالعقيدة الإسلامية بل يمكنه ألّا يكون مسلماً ولكن دون أن يكون له موقف مسبّق إزاءها يقضي بإنكارها.

ـ وهذا لا يمكن أن يتم إلا ضمن إطار جديد هو إطار الحوار. فالحوار

---

(7) إدوار سعيد: «الإستشراق، المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء» (نشر مؤسسة الأبحاث العربية، طبعة ثانية بيروت 1984) ص 218.

(8) المرجع السابق ص 55.

هو منهج في المعـرفة كمـا يقول غـارودي لأنّه يسمـح بمعرفة الآخر واكتشـافه «دون فكرة مبيتة تضمر التنافس والسيـطرة»[9]. ويلزم عن هذا تخلّص البـاحث من الصورة القديمة الماثلة في الخيال (imaginaire) الغربي عن الإسلام والتي تعتبره «كافراً» و«إرهابياً» أو «قطعة متحف يتفحصها مستشرق».

ـ ألا يكون هدف الـدّراسة تبـرير السيـطرة أو التّمهيد لهـا وإنّما محـاولة استكشاف ما تحمله رسالة الإسـلام من إمكانيـات وما تبشّـر به من وعـود لبناء مستقبل ذي وجه إنساني وحلّ مشكلات الحضارة المعاصرة.

هل يتضمن هذا إقراراً قبليّاً وإيماناً بالإسلام؟ لا نتصوّر ذلك. فقد ظلّ غارودي باحثاً قلقاً وعقلاً منفتحاً. وللإشارة فقط نقول إنّـه كتب الكثير عن خاصيات الإسلام ومبشراته قبل إسلامه سنة 1982[10] أي بنفس الروح التي درس بها مختلف الفلسفات والدّيانات الأخرى.

ضمن هذا الإطار واعتماداً على هذه المنهجيّـة المميّزة واستجـابة لهـذا الهـدف درس غارودي رسـالة الإسـلام في خـاصيـاتهـا وإسهـامهـا التـاريخي وإمكانياتها المستقبليّة.

لذلك لم تكن مقاربته سياسية حضارية فحسب وإنّما كانت أيضاً فلسفيّة فهو بقدر ما حلّل قضايا الحضارة والحياة الاجتماعية بقدر ما عالج قضايا العقل والإيمان، والثابت والمتغيّر. . .

(9) حوار الحضارات ص 190.

(10) Pour un dialogue des civilisations 1977.
Comment L'homme devient humain 1978.
Appel aux vivants 1979.
Il est encore temps de vivre 1980.
Promesses de l'islam. 1980.

الفصل الثاني

رسالة الإسلام
خصائصها وإسهامها التاريخي

لقد تبين لغارودي أنّ ظهور الإسلام وانتشاره يطرحان مشكلة نوعيّة لا يمكن فهمها بالرّجوع إلى التفسيرات الغربية التقليدية ولا بمناهج العلوم الإنسانية نظراً لقصورها كلّها عن إدراكها واستيعابها بشكل يتلاءم وخصوصياتها، وأنّ الطريقة المثلى لمعرفة الإسلام تتمثل في النفاذ إليه من داخله أي دراسته كعقيدة وحضارة ومحاولة مساءلة النّص القرآني والتفاعل معه وكأنّه يتنزّل علينا.

فما هو الإسلام في نظر غارودي وما هي مميّزات رسالته؟

1 ـ الإسلام هو الدّين الأوّل والأصيل:

خلافاً لبعض الأفهام والتصورات الدّينية والفلسفية السائدة التي تصنّف الأديان التوحيدية وتنظر لها في تعدّدها وربّما في تناقضها، يمدّنا غارودي بفهم مميّز نسبيّاً يحاول به اختراق التراكمات التاريخيّة والصراعات العقيدية معلناً «أنّ الإسلام ليس ديناً من بين سائر الأديان ولكنّه الدّين الأصيل والأوّل منذ أن نفخ اللّه في الإنسان من روحه»[1].

فالإسلام في نظره هو الدّين الأزلي والخالد، هو الدّين بألف ولام

(1) R. Garaudy: Pour un Islam du 20 e siècle, p 7.

التعريف. ولكنّ بأيّ معنى يكون الإسلام «الدين» بإطلاق؟

الإسلام هو «سنّة اللّه» أي القانون العام الذي يسري على الكون وجميع الكائنات. وهو «استمرار للوحي الذي نزل على الرسل والأنبياء وهو آخر رسالة ربّانية»[2].

ويتضمّن هذا الفهم إقراراً بأن الكون يجري على سنن وقوانين وأنّ جميع ظواهره منتظمة وأنّ الكون «مسلم» بمعنى من المعاني أي خاضع لسنّة اللّه وليست تحكمه نزوات ومصادفات «سعيدة» أو «عمياء» على حد تعبير جاك مونو. كما ينطوي على تأكيد بأنّ «الوحي» الإلهي على الأنبياء جاء يدعو إلى عقيدة واحدة ودين واحد. فليس هناك دين للشرق وآخر للغرب، دين للرّجال وآخر للنساء، دين للقدماء وآخر للمحدثين، بل هو واحد في روحه ومقصده ومضمونه. فما دام الإسلام هو «الدّين» وما دام الدّين واحداً كان لزاماً ألّا يكون إلّا إسلام واحد.

ويستدلّ غارودي بأنّ رسول الإسلام لم يدّع يوماً أنّه جاء بدين جديد وإنّما كان دوره يتمثل في تذكير الناس بالدّين الأوّل والأصيل والخالص: ﴿**قل ما كنت بدعاً من الرّسل**﴾ [سورة الأحقاف، آية: 9]، ﴿**فأقم وجهك للدّين حنيفاً فطرة اللّه التي فطر النّاس عليها لا تبديل لخلق اللّه ذلك الدّين القيّم ولكنّ أكثر النّاس لا يعلمون**﴾ [سورة الروم، آية: 30].

بهذا المعنى لا يصبح الدّين ظاهرة تاريخيّة ثقافية طارئة وعرضيّة وإنّما هو «فطرة الله» وهو خاصية كونية وإنسانية عامّة، كما لا تعود الدّيانات مذاهب متعارضة وعقائد متناقضة وإنّما هي دين واحد متواصل عبر التّاريخ. فالدّيانات القائمة على الوحي والكتاب تؤلف ديناً واحداً هو الإسلام. ولكن هل تعني الوحدة التماثل الكلي؟ وهل يعني ما تقدّم أنّه لا فرق بين الإسلام والمسيحية واليهودية مثلاً؟ وإلّا فما هو مبرّر نزول الرّسالة الخاتمة؟

---

(2) المرجع السابق، ص 11.

يوضح غارودي هذا الإشكـال مبيّناً أنّ المهمّـة الأساسيـة التي من أجلها أوحي إلى نبيّ الإسلام تتمثل في «أن يؤكّد الـرسالات السابقة ويطهـرها ممّـا لحق بها من تحريف عبر التاريخ ويتمّها ويكملها»[3].

فميزة الرسالة الخاتمة هي أولاً إقـرار العقيدة الأولى التي بـدأت مع آدم أوّل إنسـان نفخ فيـه اللّه من روحه وفي هـذا بيان بـأنّهـا لم تـأت ببـدعـة ولا بإحداث قطيعة جذرية ولا للدّعوة إلى الإيمان بإله آخـر وجديـد وإنّما ظهـرت لتؤكـد سنّة اللّه ولـذلك فـإنّها لم تنكـر الرّسـالات السابقـة بل اشتـرط القـرآن الإيمان بكل الرّسل.

وهي ثـانياً جـاءت لتخلّص هذا الإيمـان الأصيـل ممّـا لحقـه من تغييـر وتبديل وتحريف كنّا أشرنا إليه سابقاً. ذلك أنّ الـرّسالات السـابقة امتـدت لها أيد شوهت النّصوص وأسقطت عليها ما شـاءت من أغراض وأطمـاع وخيالات جعلتها توابع فقيرة لمـذاهب وفلسفات ومؤسسـات غريبـة عنها ومهيمنـة عليها حتّى لكأنها أصبحت مكانها فكانت «فرصاً مضيّعة في التـاريخ». وهـذا وحده مبرّر كاف لمجيء الرّسالة الخاتمة وهو ليس إلاّ الوجه الآخـر من المبرّر الأول ذلك أنّ تخليص الرّسالات السابقة ممّا شابها من أغراض وأمراض هو في حدّ ذاته تأكيد لها وإقرار لمقصدها وروحها.

وهي ثالثاً مكمّلة لمـا سبقها من رسـالات وشرائـع ذلك أنّ الـرسـالات السابقة بقيت، رغم كونيّة عقيدتها وعمـومها وعـالميتها، خـاصّة بقـوم معيّن أو هكذا أراد لها المؤمنون بها. ولكن لمّا كانت الإنسانية واحدة. ولمّا كان الناس أمّة واحدة، ولمّا كان اللّه قبل ذلك واحداً، كان لا بدّ أن تكون الرسالة عالمية واحدة تخاطب كافة النّاس ولا تخص شعباً أو قبيلة أو جنساً. وقد جاء الرّسل من قبل يخاطبون أقوامهم وقبائلهم بلغتهم الخاصّة وفي إطار ظروفهم الخاصّة فكـان من البديهي أن تتعـدّد الشـرائـع تبعـاً لخصـوصيـة المخـاطبين ونـوعية مشكلاتهم التاريخية.

---

(3) المرجع السابق ص 8.

ثمّ جاءت رسالة الإسلام موجّهة لكلّ إنسان فكان من الطبيعي أن تتضمّن أحكاماً ومقاصد أعمّ وأشمل وأن تكمل الدّين ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [سورة المائدة، آية: 3].

هكذا يتجلّى لنا أنّ غارودي، إذ يعتبر الدّين واحداً، لا نراه ينكر الخصوصية والتّميّز بل يرى أنّ الرسالة الخاتمة لم تأت لتؤكد واقعاً قديماً وإيماناً أزلياً خالداً فحسب بل جاءت أيضاً لتحرّر هذا الإيمان وتخلّص تلك الرسالات من التّحريف والتشويه وتكمل دين الإنسانية كافّة.

ولكن ما هو مضمون الإسلام كما فهمه غارودي من القرآن؟

ما هو الإسلام الأصيل؟

2 ـ مضمون رسالة الإسلام:

يرى غارودي أنّ مضمون رسالة الإسلام، الأوّل والأصيل والخالد يتلخص في حقائق أو خاصيات ثلاث هي:

تعالي اللّه ووحدانيته، الجماعة أو الأمّة، المسؤولية الإنسانية. فما هو مدلولها وضمنياتها وأبعادها؟

(أ) التعالي الإلهي ووحدانيته:

يمكن إدراك «التعالي الإلهي» من زوايا ثلاث تلتقي كلّها في حقيقة واحدة.

القول بالتعالي الإلهي يعني أولاً «التوحيد» والتنزيه. فاللّه واحد لا شريك له. والإسلام يقوم منذ البداية على نفي كلّ الآلهة، أي على الإلحاد والكفر بكلّ الآلهة التي تزعم أن لها سلطة مقدسة متعالية. وعلى مبدإ التوحيد يقوم الكون والوجود إذ ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ اللّه لفسدتا﴾ [سورة الأنبياء، آية: 22]. ولأنّه واحد، كان لزاماً أن يكون منزّهاً بحيث لا مماثلة بينه وبين سائر الكائنات. ويعني هذا رفض كلّ نزعة انتروبومرفية تشبيهية

(anthropomorphisme) تضفي على اللّه صفات الإنسان أو تشبّهه ببقية المخلوقات ذلك أنّ وجود اللّه ليس من جنس وجود بقية الكائنات. إنّه مصدر وجودها، وهو الفعل الخلاق لها. إنّه أكثر من الوجود، فهو سبب الوجود، وما به الوجود موجوداً «Il est la raison d'être»(4).

ويرى غارودي أنّ الإسلام صريح في تعارضه مع فلسفات الوجود لدى بارمنيدس وأفلاطون وأرسطو الذين صوّروا الإله انطلاقاً من تصوراتهم للإنسان والطبيعة. كما يرى أنّ الفكر الإسلامي يختلف جذرياً عن مذهب وحدة الوجود والحلوليّة (panthéisme) القائل بأنّ الإله منبث في الكائنات وأنّه لا شيء غير هذه الكائنات. فالإله في هذا المذهب يصبح هو الطبيعة، وسواء أسميناه «طبيعة طابعة» مثل سبينوزا، أو «اللامتناهي» مثل أنكسيمندر أو «المبدأ الأول» كما في الفلسفة الرّواقية فإنّ الإله في هذه الحالات لا يعدو أن يكون اسماً آخر للمادّة أو الطبيعة أو الكون أي إنّه مماثل لها أو متماه معها. أمّا الإسلام فيؤكّد أن اللّه لا يتماهى مع مخلوقاته وهو دائماً مفارق لها ومتعال عليها.

وفي رأي غارودي أنّ الكائنات (المخلوقات) هي كلّها «آيات» دالة على اللّه ورامزة إلى بديع خلقه ولكن دون أن تتّحد معه إذ من المحال أن يتماثل الخالق مع المخلوق. فالتنزيه هنا مطلق: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [سورة الشورى، آية: 11].

وهنا يتنزل موقف الإسلام من قضية «التثليث» السائدة في الفكر الدّيني المسيحي. فلقد سبق أن أشرنا إلى أنّ العقيدة المسيحية عندما وقعت صياغتها في إطار مقولات الفلسفة اليونانية أصبحت تعني وجود ثلاثة آلهة متميّزين. أمّا الإسلام فهو حسب غارودي مخالف تماماً لهذا التصوّر للإله. ذلك أنّ التثليث يتعارض مع مبدأ التوحيد. ومن جهة ثانية فالإسلام «يرفض فكرة تجسيد المسيح (Incarnation)، فإنّ التصوّر الإسلامي لله المتعالي لا يقرّ بإمكانية أن

---

(4) R. Garaudy: Biographie du 20 e siècle, p 274.

يصير اللّه إنساناً». ولذا فهو يعتبر «يسوع» نبيّاً عظيماً كإبراهيم وموسى ومحمّد. فالتعالي المطلق للّه يرفض أن يكون للّه «ولد» من نفس جوهره كما يبيّن غارودي أنّ الإسلام يرفض الطقوس المسيحية[5].

والقول بالتعالي الإلهي يعني ثانياً الاعتراف بارتباط الإنسان باللّه الخالق المدبر وحاجته إليه وعدم إمكانية الاستغناء عنه. ويتعارض هذا الإقرار مع الاعتقاد في إمكانيّة اكتفاء الإنسان بذاته وفي أنّ الإنسان هو مركز جميع الأشياء ومقياسها. فاللّه هو الخالق، منه صدر كلّ موجود وإليه يعود. وهذا يدل على أنّ الإيمان باللّه يتنافى مع تلك الأساطير التي تصوّر لنا «بروميثيوس» أو «فاوست» على شكل كائن متأله يطمح إلى أن يكون سيد الكون بلا منازع. وقد عبّر كريستوف مارلوي عن ذلك بقوله «أيّها الإنسان بعقلك القوي، صر إلهاً وسيداً وحاكماً على كلّ العناصر»[6].

ويرى غارودي أنّ الإسلام، إذ ينفي كلّ تألّه إنساني، وإذ يذكّر الإنسان بارتباطه بالله الخالق، فهو يفعل ذلك لغاية عمليّة أخلاقيّة، ذلك أنّ الإنسان الذي يعتبر نفسه مقياساً لكلّ شيء وسيّداً ومالكاً لكلّ الكون، ينشأ في داخله شعور بالاستعلاء يقوده إلى الطغيان ما دام لا يستند إلى قيمة عليا توجه أعماله. ولعلّ هذا بعضاً ممّا يعنيه قول القرآن الكريم: **﴿كلا إنّ الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾** [سورة العلق، الآيتان: 6-7].

ويمكن أن يتجلّى هذا النوع من التعالي في تجربة الحبّ. فالحبّ خبرة أو تجربة نخرج فيها عن نطاق فرديتنا فننفتح على الآخر. وحبّ اللّه هو أسمى أشكال المحبّة والانفتاح وهو اعتراف بتعالي اللّه وشوق إليه ورغبة في الاتصال به. كذلك فإنّ حبّ الإنسان تعالٍ على الفردية والدّوافع البيولوجية واعتراف بالآخر. لذا فإنّ الحب بما هو تعالٍ على الفردية لا يمكن أن يشعر الإنسان بالاكتفاء بل هو نقيض الاكتفاء.

---

(5) Appel aux vivants, p 203.

(6) Biographie du 20 e siècle, p 272.

ومثـل هذا التعـالي يعصم الإنسـان من أنّ تتـولّـد فيـه تلك الادعـاءات «الفرعونية» التي تؤلهه وهي ادعاءات عبّرت عنها بعض الأساطيـر قديمـاً، وهي السائدة منذ عصر النهضة الأوروبية التي جعلت هـدفاً لهـا «أن يصبح الإنسـان سيداً ومالكاً للطبيعة» بتعبير ديكارت[7]. ويعلّق غارودي على ذلك بقول ميشال سار (Michel Serres) ناقداً كتاب ديكـارت: «إنّ المقال عن المنهـج هو مقـال عن الحـرب»[8] للدّلالـة على أنّ مثـل هـذا الـطمـوح لا يقـود إلاّ إلى طغيـان الإنسـان على الطبيعـة وعلى الآخرين نتيجـة تغافـل عن هذا البعـد الأسـاسي الذي هو ضرورة الإيمان بتعالي الإله وعدم إمكانية الإنسان الاستغناء عنه.

أمـا الـزّاويـة الثـالثـة التي تمكنّنـا من ادراك التعـالي الإلهي فتتمثـل في ضـرورة «الاعتراف بـالقيم المطلقـة التي تتجاوز المصـالح الأنـانيـة والفـرديـة لـلأفراد والجمـاعات والأقـوام»[9]. هذه القيم المـطلقة لا تستنتـج من العقـل الإنساني لأنّه ليس مطلقاً وإنّما تقوم على أساس التسليم، وهو مـا يطرح علينـا قضية أساسية تتعلّق بطبيعة فعل الإيمان وهل هو عقلي أم لا عقلي. فإذا كان الإيمـان بالله يقتضي ضـرورة الاعتقاد والتسليم بمـا هو متعـال ومطلق، فهـل يقودنا هذا إلى القول بأنّ الإيمان تسليم وقبول وأنّه من قبيل اللامعقول؟

يؤسس غارودي قضيّة الإيمان باللّه بـوصفه واحـداً وخالقـاً ومطلقـاً على «مسلّمــة». والمسلّمـة أو المصـــادرة (postulat) قضيّـة نؤمن بهـــا ونبني على أساسها موقفاً نظرياً أو عمليّاً أو علميّاً أو أخلاقياً. والطريقة لاثباتها لا تتمثل في البداهة التي تحملها في ذاتها، وإنّما في أنّنا نكون قادرين بـواسطتهـا على أن نشيّد نسقاً متكاملاً بحيث إذا افترضنا أو سلّمنـا بنقيضها وخـلافها ووقعنـا أثناء الاستـدلال في تناقض، كـان ذلك إثبـاتاً للقضيـة الأصليـة. يقـول غـارودي: «الإيمـان باللّه مسلّمـة» والمسلّمة تـأخذ هنـا معنى «الاختيار» الـذي تستحيـل

---

(7) R. Descartes: Discours de la méthode, p 102.

(8) Biographie du 20 e siècle, p 46.

(9) Pour un islam du 20 e siècle, p 9.

البرهنة عليه منطقياً ولكنّه ضروري لإكساب عملنا انسجاماً[10].

فهـو اختيار وإرادة وتلبيـة لنداء اللّه. وبـإمكاننـا أن نختار الإيمـان كمـا بإمكاننـا أن نختار غيـره. فلم يكن نبيّ اللّه إبراهيم مضـطراً إلى تلبية أمـر اللّه ولم يجد نفسه مجبراً بل هو الذي اختار الإيمان وتلبيـة النداء. هـذا الإيمان لا يمكن البـرهنة عليـه منطقيـاً بل هـو إحسـاس داخلي ومـوقف وإرادة. لم يكن ناتجاً عن سلسلة من البراهين ولا عن معرفة انتقاليـة استدلاليـة من المقدّمـات إلى النتائج وإنما كان قراراً وتسليماً لا بـوجود إلـه مطلق فحسب بـل وبضرورة أن يكون هذا الإله فوق كلّ قيمنا وأهوائنا الفردية ومصالحنا الـطبقية والـطائفية وأن يكون غاية أفعالنا.

ولكنّ ربّمـا ينشأ في هـذا الصدد تسـاؤل: هل الإيمـان باللّه هـو وحـده الذي يقوم على المسلّمة؟ هل الإيمـان بمذاهب أخـرى من قبيل المسلّمـة أم من قبيل البرهنة المنطقيّة والاستنتاج العقلي؟

يرى غارودي أنّه إذا كان الإيمان باللّه قائماً على مسلّمـة فلا يعني رفض الإيمان رفضاً للانطلاق من مسلّمة، «فالإلحاد واعياً كـان أو لا واعياً لا يتمثـل في التخلّي عن المسلّمة وإنّما يتمثّل في اختيار مسلّمـة أخرى»[11]. فـإذا نحن رفضنا مسلّمة التعالي الإلهي والقيم المطلقة فذلك يعني أننا قبلنا مسلّمة أخرى متعارضة معهـا هي المـسلمـة القـائلة «إنّ الإنسان هـو مقياس جميـع الأشياء» مثلاً ذلك أنّه لا بدّ من مقياس ومن قيمة موضوعيّة نؤسّس عليها أفعـالنا ولا بـدّ من مرجع ومرتكز نعود إليه فالإنسان اما إنّه يعود إلى ذاته أو إلى سلطة سياسية

---

(10) Biographie du 20 e siècle, p 275.

يتبيّن لنا هنا وجود اتفاق نسبي بين غارودي، وصاحب الفلسفة النقدية. فكانط توصّل هو الآخر إلى الاقرار بأنّ الاعتقاد في اللّه والخير الأسمى مسلّمة ضرورية لقيام أخـلاق إنسانيـة وبالتـالي لإعـطاء أعمالنـا معنى وقيمة. غيـر أنّ كانط تـوصل إلى ذلـك عن طـريق «العقـل العملي» أي بطريقة عقلية مجرّدة بينما نجد كيركجارد أو غارودي توصّلا إلى ذلك عن طـريق القلب الحائـر والذاتية القلقة أيضاً:

(11) Kant: Critique de la raison Pratique pp 191-198.

Biographie du 20 e siècle, pp 275-276.

أو تشريعية معيّنة أو إلى إله خالق ومتعال.

لذا فالإلحاد هو أيضاً تسليم لأنّه ليس إنكاراً مطلقاً بل هو إنكار لقيمة وإثبات لقيمة أخرى ومذهب آخر.

ففي الحالتين هناك تسليم ونفي، إيمان وإلحاد في آن واحد.

فالملحد الذي لا يؤمن باللّه يؤمن بالإنسان أو بالطبيعة. . . والمؤمن باللّه ينفي كلّ ما سوى اللّه أي ينفي أن يضفي على غير اللّه صفات التعالي والاطلاق. فكلمة «لا إله إلاّ اللّه» تتضمّن الإيمان والإلحاد وبتعبير أدق الإلحاد والإيمان أي النفي والإثبات.

ولكن الذي نلاحظه هو أنّ الإلحاد وضعيّاً كان أو وجوديّاً أو غير ذلك، هو «عقل غير واع بحدوده ومسلّماته»[12] لأنّه يقوم دائماً على اختيار، وفي كلّ اختيار تسليم وإيمان بمرجعيّة معيّنة، وانحياز إلى نمط حياة معيّن، وتحديد لغايات وأهداف عليا نعتبرها جديرة بأنّ توجّه مسار حياتنا. ويرى غارودي أنّ «النموّ» الاقتصادي مثلاً أصبح غاية في حدّ ذاته وبالتالي قيمة مطلقة متعالية وحل محل التعالي الإلهي. فالإيمان بالله هو عقل واع بمسلّماته بينما كثيراً ما يكون الإلحاد غير مدرك لها أو هو يرفض التصريح بها.

من أجل ذلك لا يمكننا القول بأنّ الإيمان بالله من قبيل اللامعقول ولا إنّ الإلحاد فعل معقول بل كلاهما كما رأينا قائم على «فعل إيمان»(Acte de foi) أي على اختيار وتسليم. وهذا يعني أنّ الإيمان فعل يقبله العقل ويختاره ولكن دون أن يكون موضوع الإيمان من صنع العقل وتصوّره. فاللّه بوصفه قيمة متعالية ومطلقة يمكن للعقل أن يؤمن به ولكن دون أن ينتجه في سلسلة براهينه.

ويتعارض غارودي في هذا المجال مع سائر الفلاسفة المدرسيين الميتافيزيقيين الذين يبحثون في أفكارهم وعقولهم عن تصوّر معيّن لله وهو

(12) المرجع السابق، ص 276.

يـرفض كلّ هـذه الأدلّة التي تسعى إلى البـرهنة المنـطقية على وجـود الله لأنه يرى أنه كل هذه البراهين، مهما بلغت حجّتها المنطقيـة لا تتوصّـل إلى إثبات اللّه «الإلهي» الحقيقي وإنّمـا تنتهي جميعها إلى بنـاء صـورة عقليـة معيّنـة عن الإله أي إنّ الفلاسفة الذين يجتهدون في التدليـل على وجود اللّه انـطلاقاً من الكـون والأسباب المتنـاهية لا يمكنهم استنتـاج المـطلق والـلامتنـاهي لأنّ مـا سيستنتجونه لن يكون إلاّ صورة للمتناهي حتّى وإن أرادوه نفياً له[13].

فبأيّة مشروعيّة يسمح الفيلسوف لنفسـه بأن يستنتـج من الكون وظـواهره المتناهية كائناً لا متنـاهياً؟ إنّـه لم يفعل إلا شيئـاً واحداً هـو أنّه نفى المتنـاهي ليثبت اللاّمتناهي. وهذا اللامتناهي هو الوجه الآخر للمتناهي مـا دام النّفي هنا هـو الوجـه الآخر لـلإثبات. وبعبـارة أخرى فـإنّ مثل هـذا الإله المستنتـج عن طريق دليل السببيّة أو الغائية أو غيرهما من الادلّة إنّما هو فكرة عقليّة أي فكـرة انتجها العقل وحدّد صورتها ومعالمها ووظيفتها. فهي إذن فكرة إنسانية متناهية توهّم الفيلسوف أنّها لا متناهية.

ولذلك فـإنّ مثل هـذا «الإله ـ الفكـرة» قابـل عقلياً للنفي كمـا هو قـابل للإثبات كما يشهد بذلك تاريخ الفلسفة من أرسطو إلى ابن رشـد إلى ديكارت إلى هيجـل وغيرهم. . . وهـو أيضاً بعيـد عن أن يكـون متعـاليـاً ومنـزّهـاً عن المماثلة والقياس والتشبيه.

وبالإضافة إلى ذلك فهو غير قادر على إلزامنـا أخلاقيّـاً. فهو «علّة» أولى للكون أو «صانع» أو «محرك لا يتحرك» لا صلة له بالكون بعد تحريكه له. إنّ هذا التصوّر هو إذن فقير مفقر وغريب عن «اللّه».

ومن السّهل علينا أن نلاحظ هنا اتفـاق غارودي مـع المتصوّفـة والقائلين

---

(13) المرجع السابق، ص 275.

بالتجربة الروحية. فهؤلاء يختلفون عن علماء الكلام والفلاسفة الميتافيزيقيين لأنّهم يعرفون اللّه عن طريق الحبّ والعلو على فرديتهم ومحدوديتهم. ويكفينا هنا أن نعود إلى كيركجارد أو جاسبرس أو إقبال أو ابن عربي حتّى نتبيّن أنّ هذه الأدلة سهلة التفنيد.

فكيركجارد يؤكد أنّ المحبّة هي طريقنا الوحيد إلى معرفة اللّه ويرى جاسبرس أنّ هذه البراهين تضلّلنا وتبعد عنّا حقيقة اللّه «لأنّ الإله الذي تثبته أو تنكره لن يكون إلهاً، بل شيئاً كسائر الأشياء في العالم» أمّا اللّه الحقيقي فهو الذي نؤمن به ونتطلع إليه دون امتلاك، وهو الذي «لا نستطيع البرهنة عليه» لأنّه المتعالي بإطلاق[14].

كما يؤكد محمد إقبال أنّ البراهين التي تسوقها الفلسفة المدرسية السكولاستيكية لإثبات وجود اللّه قابلة للنقد الجدّي لأنّها تقوم على تصور أنتروبومورفي للإله، أمّا الإله الحقيقي فلا يمكن إدراكه إلاّ عن طريق «تجربة حيّة ومشاركة واتصال وثيق، وينبغي على الفكر لكي يحقّق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته. . . » ويكون ذلك عن طريق المحبّة والصلاة[15]. . .

وعلى العموم فإنّ هذه المذاهب تقوم على أساس أنّنا لا نعرف حقيقة اللّه إلا عن طريق المحبّة والمشاركة والاتصال والكدح والاختيار، اختيار المواقف والافعال التي تكون تلبية لنداء اللّه. وهكذا يأخذ التعالي الإلهي بعده كتعال فعلاً وحقيقة ولا يكون تعالياً زائفاً أي صورة أخرى من صور الإنسان أو العالم. وبهذا أيضاً يتّضح الفارق أكثر بين «اللّه» في التصوّر الإسلامي والإله في المذاهب الأخرى.

وخلاصة القول فإنّ التّعالي في الإسلام كما فهمه غارودي لا يعني مجرّد اعتقاد بوجود إله خالق ومطلق ومنزّه فحسب، وإنّما له أبعاد اجتماعيّة وسياسية عديدة، ذلك أنّ كلّ إيمان باللّه هو إيمان بنموذج معيّن للإنسان

(14) كارل جاسبرس: سبيل إلى الحكمة (من كتاب نصوص مختارة من التراث الوجودي) من ص 84 إلى ص 93 (مرجع سابق).

(15) محمد إقبال: تجديد التفكير الدّيني في الإسلام، ص 84.

وبنمط مجتمعي معيّن أي إنّ الإيمان الإسلامي أكثر من علاقة روحية بين الإنسان وربّه. إنّه أيضاً علاقات اجتماعيّة. ومن هنا الخاصيّة الثانية لرسالة الإسلام.

(ب) الجماعة أو الأمة (Communauté):

يقول غارودي: «لقد حمل الإسلام إلى امبراطوريات مفككة وحضارات ميتة روح حياة جماعيّة جديدة»(16). فلم يكن الإسلام إذن مجرّد عقيدة وطقوس بل كان إلى جانب ذلك أسلوب حياة. فما هي إذن خصائص هذه الرّابطة الجماعيّة الجديدة التي أسّسها الإسلام في مجتمع المدينة ودعا إلى أن تكون المجتمعات الإسلامية منظّمة على أساسها؟

- المجتمع الإسلامي، أي المجتمع الذي يمكن أن يسمّى كذلك، هو مجتمع لا ينفصل فيه الإيمان عن العمل، والعقيدة عن السياسة، والغايات والقيم الأخلاقية عن العلم والاقتصاد. فلا يمكن للمسلم أن يعيش منشطراً بين عقيدته وضميره وإيمانه من جهة وحياته العمليّة الاجتماعية من جهة أخرى. ذلك أنّ الإيمان كما يقول غارودي ليس تجربة فردية فقط بل هو أيضاً «تجربة مشتركة»(17).

وبالتالي فإنّه لا مجال للفصل والقطيعة بين العقيدة والسياسة ولا بين الأخلاق والاقتصاد ولا بين العلوم والحكمة. وليس ممّا يتوافق مع مبدأ التعالي الإلهي الأخذ بالفكرة القائلة: «اعط ما لقيصر لقيصر وما للّه لله» كما أصبحت تفهم اليوم، أي كدعوة للفصل بين الإيمان والعمل. وقد سبق أن وضّحنا كيف أن غارودي قال إنّ هذا التأويل لقول المسيح معارض لروحه وحقيقة مقصده، فقد كان «قولاً ناريّاً» يدعو إلى عدم تأليه قيصر ولا يدعو إلى ترك قيصر يتصرف في السياسة على هواه(18). ورغم أنّ المسيح لم يكن يدعو إلى

---

(16) Promesses de l'islam, p 19.

(17) المرجع السابق، ص 33.

(18) Appel aux vivants, p 164.

الفصل بين الإيمان والحياة الاجتماعية، فلم تنجح المسيحية كما رأينا في إقامة حياة اجتماعية ربانية فعلاً بل بقي الإيمان فيها على مستوى شخصي وفردي.

وفي هذا السياق يمكننا الإشارة إلى دراسة مماثلة قام بها «لويس غارديه» حول «المجتمع الإسلامي» فهو يذكر أنّ الإيمان الإسلامي في جوهره قيمة سياسية وأنّ قول «اعط ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه» قول غريب تماماً عن الإسلام و «أنّ الإيمان في الإسلام هو الذي يعطي المجتمع الإسلامي هويته»[19] مبيّناً «أنّ الإسلام دين ولكنّه أيضاً أمّة ومجتمع»[20].

وبذلك يتبين لنا أنّ البعد الاجتماعي للإيمان يمنع الإنسان من الانشطار والازدواجية والتمزّق بين بعده النفسي الرّوحي وبعده الاجتماعي السياسي العملي. ولكن لهذا البعد تجليّات أخرى على مستوى الروابط الاجتماعيّة بين الأفراد ككلّ.

فالمجتمع الإسلامي لا يقوم على الروابط القبليّة العشائرية مثل رابطة الدّم لدى البدو ورابطة الأرض لدى الحضر. كما لا يمكن القول إنّه «أمّة» أو «قوم» بالمعنى الغربي للمصطلح (nation) والقائم على وحدة الأرض والسوق واللغة والتراث أي على معطيات عرقية تاريخية وجغرافية وهي كلّها معطيات خارجيّة وتعود إلى الماضي.

إنّ الرّابطة الجماعيّة التي توحّد أفراد هذا المجتمع روحية إيمانية قبل كلّ شيء فالذي يجمع المسلمين هو الإيمان الذي هو اختيار إرادي كما رأينا. فالجماعة الإسلامية، أو الأمّة الإسلاميّة، يكون الانتماء إليها قائماً على الاختيار والحرية والإرادة، ذلك أنّ الإنسان لا يستطيع اختيار الأرض التي ولد فيها والعرق الذي انحدر منه والتاريخ الذي كوّنه الأجداد... فكلّ ذلك

---

(19) Louis Gardet: La cité musulmane, p 25.

(20) المرجع السابق، ص 193-194 وانظر أيضاً الكتاب الذي خصّصه لبيان هذه الفكرة: «الإسلام: دين وجماعة» Louis Gardet: L Islam: religion et communauté.

مفروض عليه من خارج ومن الماضي . . . ولكنّه يختار إيمانه بإرادته الواعية والحرّة. فالأمّة الإسلامية تعني إذن الجماعة ذات الدّين الواحد.

وإلى هذا الرّأي أيضاً ذهب لويس ماسينيون حين عرّف الأمّة بأنّها «جماعة من الناس أرسل إليهم الله رسولاً فاتّبعوا دعوته وأقاموا بالتالي ميثاقاً مع الله»[21] فلا فصل هنا بين الدين والأمّة، بين الإيمان والحياة الجماعيّة لأنّ الإيمان هو الذي يميّز هذه الحياة ويمنحها خصوصيتها وهويتها ومعناها.

وفي ذات الاتجاه يبيّن لويس غارديه أنّ «الأمّة الإسلامية» جماعة تتمحور حول كتاب «وأنّ هذا الكتاب يربط كلّ الجماعة بالله المتعالي ويوحّد وجهتهم وغايتهم لأنّ الله هو غاية كلّ أعمالهم. وبالتالي لا تكون هذه الأمّة قبيلة أو سوقاً أو قوميّة بالمعنى المعاصر للكلمة[22].

ولكنّنا نتساءل هنا: هل إنّ الأمة أو الجماعة رابطة روحية؟ وهل إنّ ما يجمع بين أفرادها هو فقط ذلك البعد الإيماني الرّوحي؟

إنّ غارودي لا يشك في أهميّة الرّابطة الرّوحية بين أفراد الجماعة ولكنّه لا يقف عند هذا الحدّ من الفهم. ففي رأيه أنّ للإيمان بعداً اجتماعيّاً واقتصادياً وسياسياً وأنّ المؤمنين بالله الواحد تجمع بينهم روابط نفسيّة وعاطفية تدفعهم إلى التعاطف والتواصل والتوحّد. وعلى أساس هذه الرّوابط يضع الإسلام مبادىء لتنظيم العلاقات والمصالح السياسيّة والاقتصادية. فالقول مع أرنست رينان بأن «الأمّة روح» أمر صحيح ولكن ينبغي أن تسري هذه الرّوح في كلّ النسيج المجتمعي وفي سائر المؤسسات والهياكل المحقّقة للمصالح

---

(21) L. Massignon: L'umma et ses synonymes.
وقد ورد هذا التعريف في كتاب عبد الوهاب بوحديبة: A la recherche des normes perdues, p 17.

(22) L. Gardet: La cité musulmane, p 195.
وحول مفهوم الأمّة، وانظر أيضاً الدّراسة التي كتبها الدكتور رضوان السيد: تكوّن مفهوم الأمّة في الإسلام، مجلّةالفكر العربي (العددان 33-34) من ص 368 إلى ص 396.

المادية والثقافية. فما هي المبادىء التنظيميّة للأمّة سياسياً واقتصادياً؟

لم يأت الإسلام بقوانين مفصّلة ولا بدستور جاهز وإنّما جاء بمبادىء توجيهيّة عامّة ذات روح جماعيّة. فالإسلام، في السياسة كما في الاقتصاد، لم يأت مكرّساً للنزعة الفردية. إنّ الجماعة أو الأمّة نقيض الفردية ولكن بأيّ معنى؟

على المستوى الاقتصادي يقوم الإسلام على تصوّر معيّن للملكيّة قوامه «أنّ اللّه وحده هو الذي يملك» وأنّ للإنسان حقّ الانتفاع بثمار عمله. ويقارن غارودي بين الملكيّة في مفهومها الإسلامي والملكيّة في المذاهب الغربيّة.

فلقد كان القانون الرّوماني يعرّف الملكيّة بأنّها «حقّ الاستعمال وسوء الاستعمال» (Jus utendi, Jus abutendi) ممّا يعني أنّ للمالك سلطة مطلقة في جمعه للملكيّة وتكديسها حتى وفي إتلافها حتّى وإن أدّى تصرّفه هذا إلى حرمان غيره من سدّ حاجياتهم الضرورية. فهذا المفهوم الرّوماني يقوم على الفردية وعلى الاعتقاد بأن الإنسان (الفرد) هو المالك وأنّه القيمة العليا والمطلقة. ومن السّهل أن يؤدّي هذا التصور إلى ظهور أفراد يملكون بلا أدنى حدّ ودون اعتبار للجماعة ومصالحها.

وعلى خلاف ذلك يرى غارودي أنّ الملكيّة في الإسلام ليست خاصّة بفرد أو بمجموعة من الأفراد دون سواهم وإنّما هي أولاً للّه بوصفه خالق السماوات والأرض. وهي ثانياً «وظيفة اجتماعية»[23] لا تخول من الحقوق إلاّ بقدر ما تقتضيه من واجبات ولذلك يؤكد أنّ التصوّر الإسلامي للملكيّة يتعارض جوهرياً مع الرأسمالية بوصفها نظاماً قائماً على الأولوية المطلقة للفرد[24].

---

(23) Biographie du 20 e siècle, p 300.

(24) المرجع السابق، ص 300.

وفي هذه النقطة بالذات نراه يختلف مع المستشرق الماركسي ماكسيم رودنسون الذي، رغم إقراره بأن الملكيّة لله وحده وبأنّ الإنسان مستخلف في الكون، ينتهي في الفصل الثاني من كتابه «الإسلام والرأسمالية» إلى أنّه ليس في تعاليم الإسلام ما يعارض قيام النظام الرّأسمالي[25].

كما يقارن غارودي بين الملكية في النظام الإسلامي والملكيّة في الأنظمة الاشتراكية مبيّناً أنّ ما تحقّق في هذه البلاد هو مجرّد تغيير هيكلي قانوني في توزيع الملكيّات. فالدولة أصبحت هي المالكة لهذا الحقّ المطلق ولكنّها ما دامت غير محكومة وغير مؤمنة بقيمة إلهيّة متعالية فلا شيء يمنعها كمؤسسة وجهاز من أن تضع لنفسها امتيازات كتلك التي كان يضعها رؤوس الأموال والبرجوازيون. إذن فرغم هذا التغيير الهيكلي الحقوقي لنظام الملكيّة لم يحصل تحوّل عميق على مستوى مفهوم الملكيّة نفسه وامتداداته على حقّ التصرّف والانتفاع والتوزيع.

ولذا يستنتج غارودي أنّ المفهوم الإسلامي للملكيّة مفهوم مميّز لا عن النزعة الفردية في الرّأسماليّة فحسب بل وعن كليانيّة نظام ملكيّة الدّولة أيضاً[26].

ولكن يبدو أنّ غارودي لا يرى تعارضاً تامّاً بين الإسلام والاشتراكيّة في حدّ ذاتها لأنّه لم ينقد إلاّ بعض تجاوزاتها. وفي رأيه أنّ الاشتراكية لو تخلّصت من الطابع البيروقراطي ومن تسلّط جهاز الدّولة لكانت أفضل بكثير من الرّأسمالية لأنّ الرّأسمالية شرّ في ذاتها. أمّا الاشتراكيّة فتحتاج إلى بعض الاصلاحات حتّى تتحرّر من الجهاز البيروقراطي كما تحتاج أيضاً إلى أن تحدّد لنفسها أهدافاً إنسانيّة فعلاً. ولا تكون هذه الأهداف إنسانيّة إلا متى توافقت مع الإيمان بالله لذلك هو يدعو إلى لقاء بين الاشتراكيّة والإيمان

(25) Maxime Rodinson: Islam et capitalisme, Ed. seuil 1966.

(26) Biographie du 20 e siècle, p 300.

ويعتقد أنّ الإسلام يمكن أن يقودنا إلى اشتراكيّة اقتصاديّة ذات وجه إنساني بعيداً عن «الاشتراكيّة السوفياتية» بل لا يصحّ القول بأنّ هذه الأخيرة اشتراكيّة بالأساس[27].

وإذا كان الإيمان الإسلامي، كما تقدّم يؤسس مفهوماً أصيلاً وخاصّاً للملكيّة على مستوى اقتصادي فما هو مفهومه للسلطة السياسية؟

يرى غارودي أنّ التصوّر الإسلامي للسلطة السياسية يقوم على مبدأين أساسيين وهما: الحكم للّه وحده، والشورى.

أمّا المبدأ الأوّل فناشيء عن مبدأ التعالي الإلهي بوصفه القيمة المطلقة، وهو يعني أنه لا توجد أيّة سلطة سياسية مقدّسة ومتعالية وبالتالي هو يتنافى مع كلّ حكم مطلق يزعم لنفسه حقّاً إلهيّاً. ذلك أنّ أي تقديس للسلطة هو نقيض مبدأ التعالي كما سبق بيانه ولذا يقول إنّ مبدأ «الحكم للّه وحده» مبدأ تحرّري وثوري لأنّه يختلف جذريّاً عمّا قد يتصوّره البعض. فالدّولة ليست لها أيّة صفة من صفات القداسة حتّى وإن كانت مؤمنة أو مستندة في دستورها وقوانينها إلى شريعة إلهيّة.

أمّا المبدأ الثاني فهو «الشورى»، فالأمّة هي التي تختار من يحكمها ولا يفرض عليها حاكم من خارج إرادتها ومسؤوليتها. وهذا يعني أنّ الدولة بما هي جهاز ومؤسسة، ذات طابع تنفيذي بالأساس، إنّها تنفّذ ما اختارته الأمّة عن طريق التشاور. والشورى ليست خاصّة بمؤسّسة معيّنة بل لا بدّ من «أن يستشار أعضاء المجتمع على جميع المستويات حتّى يشاركوا تحت سمع اللّه وبصره في تطوير وتطبيق القرارات التي يتوقف عليها مصيرهم»[28]. ويضيف غارودي أنّ الشورى واجب قبل أن تكون حقّاً من الحقوق وهذا الواجب لا يمكن أن يتحمّله شخص عن شخص أي إنّه ممّا يتعارض مع الشورى أن

---

(27) حول علاقة الإيمان بالاشتراكية يمكن الرّجوع إلى: Appel aux vivants, pp 304-306.

(28) Promesses de l'islam, p 33, et Biographie du 20 e siècle, p 299.

نفوّض أمرنا إلى شخص آخر ينوبنا ويختار لنا بدلاً عنّا.

هكذا يقيم غارودي تعارضاً بين الشورى و «الديمقراطيّة» كما هي مطبّقة في الغـرب. فالـدّيمقراطيّـة الغربيـة وصفها بكـونها «ذات نـزعة فـرديّـة كمية إحصائية نيـابية ومغتـربة»[29] والسبب في ذلـك أنّها نيـابيّة تقـوم على التمثيل. والتّمثيل في رأيه «غشّ وتضليـل» (imposture) أيّاً كـان الشكل الـذي يتخذه، فرداً كان أو جهازاً أو مؤسسة برلمانية أو حزباً.

وقد كان جان جاك روسّو مدركاً لهذه المسألة فهو يعتبر أنّ الـدّيمقراطيّـة الحقيقيّة، أي تلك التي يكون فيها الشعب حاكمـاً حقّاً، لا تتحقّق عن طـريق الحكم النيابي والبرلمـاني لأنّ الشعب في كلّ هـذه الأنظمـة لا يكون حـرّاً إلاّ يوم الانتخاب ويبقى ينتظر الانتخابات القادمة كي يحاسب مرشّحيه. ولذا فهي لا تتحقّق إلاّ في شعب قليل العدد يستطيع أفراده جميعاً المشاركة في صيـاغة القـرارات دون تفويض لهـذا الحقّ والـواجب أي إنّ أفضـل نـظام ديمقـراطي يحقّق الديمقراطيّة هو نظام «الديمقراطيّة المباشرة».

الدّيمقراطية الإسلاميّة هي إذن «ديمقراطيّة من نمط جديـد: كلّ السلطة تنبـع من القاعـدة، من مجموع الأمّـة ولكن بعيداً عن الـلاّ مساواة في تـوزيـع الثروات وعن الحكم المطلق للمال وعن الجهل بكلّ قيمة إلهيّـة»[30] كما يقـع في الديمقراطيات الغربية «المزعومة».

ومجمل القول إنّ النظام السياسي الإسلامي يجمع في رأي غارودي بين «حكم اللّه» و «حكم الشعب» فهو «ثيوقراطي ديمقراطي»[31] ولكنّهـا ثيوقـراطيّة تنفي كـلّ دولـة مقـدّسـة، وديمقـراطيّـة مبـاشـرة ومسؤولــة دون أي وساطة أو اغتراب: الأمّة تختار الإيمان وتختار من يحكمها وتشارك كلّها في القرار.

(30) Mon tour du siècle, p 427.

(31) المرجع السابق، ص 427 .

وهكـذا يستنتـج غـارودي أنّ رابـطة الأمّـة الإسـلاميّـة أعمق بكثيـر من الـرّوابط التي حاول الغـرب تـأسيس مجتمعـاتـه عليهـا. فهي أعمق من مبـدأ «الإرادة العامّة» التي تحدّث عنها روسّو. فما يسميـه روسّو بـالعقد الاجتمـاعي إنّمـا هو «مفهـوم مجرّد للفـرد لم يتمكّن في نهايـة الأمـر من تصـوّر التكـامـل الاجتماعي إلّا من خلال أسطورة الإرادة العامّة»[32].

كذلك يرى أنّ الأنظمة الاشتراكية التي تحاول تأسيس رابطتها الداخليـة على مبـدأ «المصلحة العـامّة» لم تمنـع من اغتراب العـامل ولـم تمنـع الدولـة المالكة من التضحية بالمصلحة العامّـة لحساب المصلحـة الخاصـة، مصلحة الأفراد والحزب والجهاز.

ولكن مـا هو السبب في ذلـك؟ وما الـذي يجعل الـرّابطة الجمـاعيّة في الأمّة الإسلاميّة أقوى وأعمق؟

السبب الأوّل ذكرناه في الخاصية الأولى من الإيمان الإسلامي حين بيّنـا أنّ التعالي الإلهي هو الـذي يجعل المجتمـع التوحيـدي موحّـداً. . . «إذا كان اللّه واحداً فإنّ الإنسانية واحدة».

وأمّـا السبب الثاني فهـو ما سنـوضّحه من خـلال تحليلنـا لثـالث حقيقـة وخاصيّة للإيمان الإسلامي وهي المسؤولية.

---

(32) Promesses de l'islam, p 32.

وللتوضيح نقول إنّه بموجب «العقد الاجتماعي» الذي نـادى به روسّـو يتّحد كـلّ فرد مـع الكلّ ويضع شخصه وقـوته تحت سلطة «الإرادة العـامة» وبـذلك تتحـوّل السيادة التي كـانت من قبل بـاطنة في الفـرد إلى الجميع، إلى الإرادة العـامّة، وليس المقصـود بالإرادة العـامّة إرادة بعض الأفـراد أو حتى إرادة الأغلبية وإنّمـا هي الإرادة الكليّة، إرادة المجتمـع ككـلّ التي تهـدف إلى تحقيق مصلحة المجتمع بأسره. ويبيّن روسّـو أنّ السيادة التي لـلإرادة العامّـة مطلقـة ولا سبيل للتنازل عنها لفرد أو مجموعة وهي معصومـة لأن «الإرادة العامة» دائماً مستقيمة وتتجه دائماً نحو المنفعة العامّة».

(ج) المسؤوليّــة:

يقـول غارودي: «الإسـلام نقيض لكـلّ جبـريّـة وخنـوع»[33]. فمـا هي دلالات هذا القول؟

يتضمّن هـذا القول إقـراراً بأنّ فعـل الإيمان فعـل اختياري إرادي وليس ضرورة تفرض على الإنسان من خارج، ذلك أنّ كلّ كائنات الـطبيعة خـاضعة في حركاتها لنظام دقيق من القوانين وهي تسير وفق حـركة اضـطرارية فمـا من شيء في الكون إلّا وهو خاضع لقانون اللّه الأزلي فهـو «مسلم» دون اختيار أو قدرة على الرّفض ولكن الإنسان وحده أوتي القـدرة على عصيان الأمـر الإلهي «فإذا غدا مسلماً أي إذا استجاب بدون قيد ولا شرط لنداء اللّه. . . فإنّما يغدو مسلماً عن طواعية وإرادة حرّة وشعور بالمسؤوليّة»[34].

كما ينطوي فعل الإيمان على تحمّل كامل لمسؤوليـة الاختيار. فالإيمان الذي ألتزم بـه وأختاره يلزمني بمـواقـف إزاء العالم وإزاء الآخـرين. إنّه يـدعو إلى تغيير العالم والكشف عن سننه وقوانينه وتسخيره. صحيح أنّ العالم مكوّن من ذي قبل ولكنّه ليس تـامّ التكوين بحيث يمتنـع كلّ فعـل، بل على العكس من ذلـك بإمكـان الإنسـان أن يغيّـره عن طـريق العمـل. ومن نـاحيـة أخـرى فالإيمان موقف سياسي واجتماعي يقوم على رفض كـلّ سلطة متألّهـة ومقاومـة كلّ عناصر اليأس والإحباط. وهو إذ لا يقدّس أيّة مؤسسـة وسلطة، فإنّـه يحرّر الإرادة والفعـل من كلّ العـوائق التي تشدّ الإنسـان إلى الوراء وإلى أسفـل إنّه يدعو إلى التعالي الدّائم والنقد الدّائم: «الإيمان هو التجربة النّاقدة لكلّ غايـة محدودة. إنّه أيضاً نفي النفي، أي نفي حدود الإنسان»[35].

فالإنسان في هذا المنظور مستخلف في الأرض. و «ليس الخليفة مجرّد

---

(33) Pour un Islam du 20 e siécle, p 10.

(34) المرجع السابق، ص 11.

(35) Appel aux vivants, p 63.

تابع ومنفّذ سلبي بل هو راع ومكلّف ومسؤول عن اتخاذ القرارات»[36].

ومن ناحية ثالثة فإنّ لهذه المسؤولية بعداً جماعيّاً. فكلّ فرد في الأمّة الإسلاميّة، فضلاً عن الرابطة الرّوحية التي تصله بغيره، يشعر بأنّه مسؤول لا عن ذاته الفردية فحسب وإنّما عن كلّ الآخرين. فجميع الأفراد متضامنون. ولذلك فإنّه حتّى في فترات التجزئة وتشتت البلاد الإسلامية يبقى الشعور التضامني قائماً. وهذا يدل على أنّ أفراد الأمّة لا يتعاقدون فيما بينهم نتيجة افتراض نظري مجرّد، كما هو الحال عند روسّو، وإنّما نتيجة اختيار مشترك للأهداف والقيم.

ولذلك يستنتج غارودي أنّ هذه الرّابطة الاختيارية والمسؤولة أصيلة وفريدة ومميّزة لا يمكن قياسها ولا مماثلتها مع بقية الرّوابط السياسية والجغرافية والعرقية والطبقية والوطنية. والسبب هو أنّ بقية الرّوابط لا تقوم على اختيار وإنّما على تسليم وخضوع لحتميات خارجية وتاريخية. أمّا الرّابطة الإسلامية فإرادية واعية يدخل فيها كلّ من يختار الانتماء. لذلك لا يمكن أن تصبح مغتربة إلا إذا تخلّى فيها الإنسان فعلاً عن مكانته الإنسانية ورضي بأن تسلب إرادته من قبل مؤسسة إعلامية أو برلمانية أو غيرهما.

ولهذا السبب أيضاً أدرك كلّ من غارودي ولويس غارديه أنّ الدّيمقراطية القائمة على مبدأ «الإرادة العامة» كما عند روسّو، يمكن أن تقود إلى الأنظمة الدكتاتورية لأنّها لا تقوم إلاّ على فرضية عقلية مجرّدة ولا شيء يضمن استمرار ما سمّاه روسّو بالعقد الاجتماعي (Contrat social). وكما لاحظ أيضاً جاك ماريتان، فإنّ ديمقراطية روسّو تبقى في نهاية الأمر كميّة إحصائية وتؤدّي إمّا إلى «ليبرالية ذات نزعة فردية» وإمّا إلى نقيضها أي إلى تحقيق حلم العصر الذهبي للإنسان الاجتماعي الذي يتنازل عن حريته الفردية فتتغيّر طبيعته باندماجه في المجتمع لتصبح طبيعة جماعيّة بعدما كانت في بدايتها تعبيراً عن

---

(36) Pour un Islam du 20 e siècle, p 12.

حالة عزلة وشتات[37].

وتأسيساً على ما تقدّم يخلص غارودي إلى أنّ الإسلام كان فعلاً عقيدة متميّزة ورابطة جماعيّة أصيلة وخصوصيّة لا يمكن قياسها ومماثلتها مع بقيّة الرّوابط القبلية والطائفية والقومية والوطنية القديمة والحديثة.

وإذا كان الإسلام يشترك مع كلّ الدّيانات التوحيدية في هذه الخصائص، نظراً لأنّه الدين الأول والأصيل، فإنّ هذا لم يمنع امتياز الرّسالة الخاتمة بخصوصيّة إضافية على مستوى واقعي وهي أنّها استطاعت تأسيس حياة اجتماعية وسيّاسية أي تمكنت من أن تتجسّم في واقع معيش هو مجتمع المدينة الذي كان نموذجاً عمليّاً وصورة تطبيقية لهذه الخصائص. بينما لم تستطع المسيحيّة في نظر غارودي تأسيس حياة جماعيّة وبقيت في أغلب الأحيان مجسّمة في تجارب فردية لبعض القدّيسين والمتصوّفة.

وبمعنى آخر فقد كان الإسلام نموذجاً واقعيّاً لحياة جماعيّة قائمة على الإيمان بالتعالي الإلهي ومسؤولية الإنسان. وهذه الخصائص هي المحقّقة لإنسانيّة الإنسان ولكنّها مفقودة كليّاً أو جزئياً في عالمنا المعاصر. فهل يكون الإسلام حينئذ ديناً للمستقبل؟ وهل يحمل إمكانيات ذاتية تسمح له بحلّ مشكلات العصر الحديث؟

* * *

(37) Jacques Maritain: Crépuscule de la civilisation (Ed. Les Nouvelles Lettres, Paris 1939), p 27.

الفصل الثالث

الإسلام والحضارة المعاصرة

الإسلام دين المستقبل

التفكير في واقع الحضارة المعاصرة والحلول القادرة على تخليصها من أزمتها كان الشاغل الأساسي- والمبرّر الرّئيسي لفلسفة غارودي. وقد قاده ذلك إلى التعرّف على مختلف الفلسفات والدّيانات والدّخول معها في حوار متواصل.

وقد تبيّن له عند دراسته للإسلام أنّه اكتشف ديناً يحمل إمكانيات ووعوداً مستقبلية قادرة على الإسهام الجدّي في تحقيق إنسانية الإنسان في إطار وجود اجتماعي وسياسي مميّز ومختلف عمّا هو سائد.

وليست هذه الاشكالية بسيطة سهلة كما يتصوّر بعض اولئك القائلين إنّ الإسلام صالح لكلّ زمان ومكان أو إنّ الغرب الحديث قد أفلس ولا حلّ إلاّ في الإسلام وأن الإسلام يحتوي على جميع الحلول. إن الاكتفاء بهذه الشعارات دون تحليل معمّق لأزمة الغرب ولحقيقة إمكانيات الإسلام وأمراض المسلمين، قد يجعلنا نطرح المشكلة بصورة تبسيطيّة وخاطئة ولا شيء يزيد المشاكل تعقيداً واستعصاء كالطرح التبسيطي والخاطىء لها. ومثل هذا الاكتفاء قد يجعل تفكيرنا خطابيّاً ولا يمنحه حجيّة منطقيّة وبرهانية وواقعيّة.

فنحن إذن أمام قضيّة حسّاسة تباينت بشأنها المواقف والتأويلات وكان لغارودي منها موقف مميّز يهمّنا تحليله والدّخول في حوار معه.

فما وجه حاجة الحضارة المعاصرة إلى الإسلام وما هي الأسباب التي تدعونا إلى التفكير في الإسلام واستدعائه؟

ـ ما وجه علاقة الإسلام بغيره من الفلسفات والدّيانات في بناء المستقبل: هل ينفيها أم يتكامل معها؟

ضمن هذا الإطار الإشكالي نحاول تحليل موقف غارودي ومناقشته.

1 ـ الإسلام وأزمة الغرب:

يستمدّ تفكير غارودي في الإسلام مبرّراته ومشروعيته من دافع عملي نضالي بالأساس هو البحث عن حلول للقضايا المعاصرة بعدما تبيّن له أنّ الحضارة الغربية تعيش أزمة عميقة. ولئن كان بعض الفلاسفة والمفكّرين قد أرجعوا هذه الأزمة إلى أسباب عرضية طارئة تتصل ببعض التجاوزات الأخلاقية والسياسية والتقنيّة، فإنّ غارودي يتجاوز مثل هذا التعليل ليقدم لنا نقداً جذرياً للحضارة الغربية مرجعاً الأزمة إلى عوامل ذاتية وهيكليّة قائمة في فلسفة هذه الحضارة نفسها وطبيعة مواقفها من كبرى قضايا الوجود والإنسان.

وسنكتفي هنا بابراز أهمّ هذه الأسباب العميقة دون التعرض إلى المظاهر والتجلّيات والإسهاب في وصفها.

يرى غارودي أنّ الغرب الحديث تسيطر عليه منذ عصر «النهضة» الأوروبية فلسفة أو إيديولوجيا تحدّد رؤيته للإله والإنسان والطبيعة وتقوم على المرتكزات التالية:

ـ إنّها فلسفة تنكر التعالي الإلهي والقيم المطلقة. ذلك أنّ الحضارة المعاصرة فيما يرى غارودي قائمة على أساس أنّ الإنسان مكتف بنفسه ولا يحتاج إلى الإيمان باللّه المتعالي ولا إلى التعالي على ذاته ولا إلى الاعتقاد أو الاستناد إلى قيم مطلقة تنظم علاقات الإنسان بالطبيعة والآخرين، وترى «أنّ الإنسان هو مقياس كلّ الأشياء» كما كان يقول بروتاغوراس.

ـ وهي فلسفة قائمة على النزعة الفردية على مستوى العلاقات الإنسانية

لأنّها حصرت الإنسان في دائرة ضيّقة وأشعرته بأنّه مكتف بذاته وأنّ الآخر حدّ لحريته أو نفي لها وليس شرطاً لتحقّقها.

ومن جهة ثالثة تقوم هذه الفلسفة على تصوّر مغرور وشاذ ينظر إلى الطبيعة وكأنّها ملكيّة خاصة، للإنسان مطلق الحقّ في استعمالها أو حتى سوء استعمالها، وهو تصوّر سائد إلى اليوم وترجع جذوره إلى القانون الروماني القديم[1].

كلّ هذا ساهم في ظهور تصوّر جديد لقضية القيم والغايات، وإلى سيادة نمط من العلاقات الاجتماعيّة والدولية قائم على النزعة الفردية وعلى نمو ما سمّاه غارودي بثقافة اليأس.

فعلى مستوى القيم والغايات يبيّن غارودي أنّ الإنسان الغربي الذي أنكر التعالي الإلهي والقيم المطلقة اتّخذ ديانة جديدة هي «ديانة النمو» و «إيديولوجيا التقدّم»[2] فقد أصبح النمو (Croissance) هو الإله الخفي في المجتمعات الغربية، النمو من أجل النمو. فالنمو هو القيمة المطلقة والغاية التي تسير إليها كلّ أفعالنا ومخططاتنا. والنمو هو الرّغبة المتزايدة في أن ننتج أكثر وبسرعة أكبر، أن ننتج كلّ شيء مفيداً كان أو غير مفيد. ويضيف غارودي معلّقاً: «إنّ هذا الإله الخفي إله قاس إذ يتطلب ضحاياه من البشر»[3].

وهذا معناه أنّ المجتمعات الغربية المعاصرة توحّد بين الغايات والوسائل أو بالأحرى تحوّل الوسائل إلى غايات. لم يعد الإنسان غاية بل أصبح وسيلة تتحكم فيها قوانين السوق لذلك فإنّ غارودي يسمي هذه الدّيانة الجديدة «ديانة الوسائل»[4].

---

(1) حول مرتكزات الحضارة الغربية المعاصرة، راجع مثلاً.

Promesses de l'islam. pp 20-21.

Appel aux vivants, pp 9-23.

(2) Appel aux vivants, p 17.

(3) Pour un Islam du 20 e siècle, p 14.

(4) المرجع السابق ص 15.

والنتيجة المنطقية التي تترتب عن هذا التصور التقديسي للوسائل هي أن تصبح القوّة والسيطرة والنماء المادّي قيماً متعالية وغايات للحضارة ممّا يعني أنّها حضارة بلا غايات إنسانية وأخلاقية لأنّ غاياتها هي الوسائل ذاتها التي لا تخضع لمقياس غير مقياس القوّة والسيطرة.

أمّا على مستوى الروابط الاجتماعية فيكثر غارودي من الحديث عن النزعة الفردية (Individualisme) وآثارها المدمرة التي أهمّها «تفكك النسيج الاجتماعي»[5] وسيادة علاقات بين الأفراد والمجموعات قائمة على العنف والتطور اللامتكافىء وتوازن الرعب.

فديانة الوسائل حوّلت العالم إلى غاب تتعارض فيه المصالح وتتناقض ممّا يؤدي إلى الصراع المستميت من قبل كلّ فرد أو طرف من أجل تحقيق مصالحه الفردية أو القومية بقطع النظر عن الآخر الذي هو حدّ أو نفي أو خصم أو عدو. وكما يوجد هذا بين الأفراد داخل المجتمع الواحد، حيث يغيب التضامن وشعور كلّ واحد بأنّه مسؤول عن كلّ الآخرين، كذلك يوجد بين المؤسسات والدول والكتل. فحتى على مستوى هذه المجتمعات تسود النزعة الفردية فالدول المصنعة لا تنمو إلّا بانسحاق الدول المتخلفة وتزايد فقرها. لذلك يحسن بنا أن نسمي البلاد الفقيرة البلاد المتخلفة أو البلاد التي ينمو فيها التخلف ولا فائدة في إيهامها بأنّها سائرة في طريق النمو.

وطبيعيّ أن يسود بين المجتمعات والتكتلات منطق العنف والإرهاب، فالأقوى يفرض سيطرته وشروطه المجحفة على الضعيف. صحيح أنّ العالم يسوده أحياناً بعض التوازن ولكنه توازن يخفي حرباً باردة أو هو بعبارة غارودي «توازن الرعب»[6]. إنّها إذن حرب الجميع ضد الجميع[7]. هذه هي النتيجة الأساسية لديانة الوسائل على مستوى الرّوابط الاجتماعية.

---

(5) Appel aux vivants, p 17.

(6) Pour un Islam du 20 e siècle, p 15.

(7) Promesses de l'islam, p 56.

وغارودي يذهب إلى أبعد من ذلك حين يذكر أنّ الفردية السائدة في الرأسمالية أمكنها أن تتحوّل تبعاً لمنطقها الداخلي إلى الكليانية (Totalitarisme) كما في البلاد الاشتراكية حيث يقع احتكار السلطة والقرار من قبل الحزب الحاكم ويمنع أفراد الشعب، بل أفراد الحزب أيضاً، من المبادرة وحقّ الاختلاف. إنّ الكليانية ليست إلاّ الوجه الآخر للفردية[8].

وأمّا على المستوى الفكري الثقافي فإنّ الحضارة المعاصرة تميّزت في نظر غارودي بنموّ ما سمّاه بـ «ثقافة اليأس»[9] التي اختزلت الإنسان في بعد واحد من أبعاده ونظرت إليه كفرد منتج ومستهلك، ولم تتردد المجتمعات الاستهلاكية في ترويضه وخلق حاجات ورغبات تزيد من ربطه بالنظام القائم الذي يقودنا إلى الموت. والسبب في ذلك هو أنّ الوسائل والتقنيات تحوّلت إلى غايات وانفصلت الحكمة عن العلوم ممّا مهّد السبيل لأنبياء هذا الإله الخفيّ (النموّ) إلى إشاعة العبثيّة والدّعوة إلى العدميّة بعدما تبيّن لهم أنّ الإنسان أقصى الإله والقيم المتعالية ولم يبق إلاّ هو سيّداً في الكون. ولكن تبيّن له بعد مدّة أنّ هذه السيادة المستغنية عن اللّه تحوّلت إلى عنف وحرب الجميع ضدّ الجميع وإلى ظهور إنسان ذي بعد واحد وإلى تراوح بين فردية وكليانية مدمّرتين: «أدّى هذا الدين الجديد إذن إلى ظهور أوثان جديدة ومتعدّدة وإلى تشاؤم جديد فتحوّل العلم إلى علمويّة (Scientisme) والتقنية إلى تقنوقراطيا والسياسة إلى ميكيافلية»[10] وأصبح أنبياء هذه الديانة «يعلّمون شبابنا أنّه ليس للحياة معنى ويظهرون فوضى عقيدتهم كأنّما هي أمر محتوم بدل أن يحاولوا التغلب على ما في الحياة من نقص»[11]. من أجل ذلك انتشرت

---

(8) المرجع السابق ص 57. وبيان ذلك أن الاشتراكية إذا نظر إليها على أنّها مجرد هيكلة اقتصادية دون التفكير في القيم والغايات الإنسانية، فإنّها تتحوّل إلى شكل آخر من أشكال التسلط (تسلّط أفراد الحزب الحاكم) ولا شيء يمنعها من ذلك فغياب «القيم المطلقة والمتعالية» يسمح بنمو دوافع الاستبداد.

(9) Pour un Islam du 20 e siècle, p 15.

(10) المرجع السابق ص 16.

(11) المرجع السابق ص 15، وانظر أيضاً خاتمة كتاب «المصادفة والضرورة» لجاك مونو حيث يوجد عرض واضح لفلسفة العبث وتبرير «علمي» لها.

الأفكار العبثيّة والعدمية وأصبح المحلّلون يهوّلـون من شأن النـظام الاقتصادي والسيـاسي العالمي القـائم وكأنّمـا هو قـدر متعال ومحتـوم لا يمكن تغييـره أو الثورة عليه[12].

هذه هي أهم أسباب أزمة الغرب وتجلياتها وقد حلّلها غـارودي في عدد كبير من كتاباته.

ولعله من المفيـد هنا الإشـارة ـ ولو تلميحـاً ـ إلى مـا بين نقـد غـارودي وبعض معاصريه من أوجه تشابه. إنّ غارودي فيما نـرى يتّفق مع روني غينـون في نقده للنزعة الفردية. ففي رأي غينون تعتبر النزعة الفردية ناشئـة عن إقصاء الإنسان الغربي، منذ عصر النّهضـة الأوروبية، بعـده الإلهي. وليست الفرديـة إلّا اسماً آخر لما كان يسمّى آنذاك بالنزعة الإنسـانيّة (Humanisme) وهـو يرى أن: هذه النـزعة تمثـل السبب الرئيس لسقـوط الحضارة الغـربية التي دخلت عهداً مظلماً بانفصالها عن الحكمة الرّوحيّة[13].

أمّا في خصوص تحوّل الوسائل إلى غايات ونمـو ثقافـة عقلانيـة عاجـزة ويـائسة فثمّـة أكثر من وجـه شبه بين نقـد غارودي والنقـد الـذي وجّهـه بعض ممثلي «مـدرسة فرانكفورت» للعقـل الغربي الـذي أصبـح في نـظرهم أدواتيـاً وتبريريّاً بعدما سلبت منه طاقاته النقديـة والإبداعيـة ممّا جعـل الإنسان يتحـوّل إلى كائن ذي بعد واحد بتعبير ماركوز[14].

---

(12) Promesses de ĹIslam, p 33.

(13) Rene Guénon: Crise du monde moderne, pp 90-91.
ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أنّ غارودي الذي يوافق غينون في حكمه على أنّ الحضارة الغربية في مأزق وأنّها في طريقها إلى السقوط (انظر خاتمة كتـاب غينون: Le règne de la quantité et les signes des temps, p 367: يشـاطره نـظريتـه التفسيـريـة الهنـدوسيـة (نـظريـة الأدوار: Théorie des cycles) القائلة بأنّ كلّ دور من أدوار الإنسانية يعرف أربعة عصور، وبأننا وصلنا الآن إلى العصر الرّابع وهو العصر المظلم.
(crise du monde moderne, pp 16-17).

(14) «مدرسة فرانكفورت» مدرسة تجديدية في الفكر الماركسي بدأ تأسيسها سنة 1924 على يد كلّ =

ويعلق غـارودي على هـذه العقــلانيـة العــاجـزة المتمثلة في «العقــل الأدواتي» و «عقل الدولة» بقوله إنّ فساد العقل (Déraison) كان أكبـر إنجازات العقل»[15].

ومجمـل القول إنّ الحضـارة الغربيـة الحديثـة في نظر غـارودي فـاقـدة للغايات الإنسانية ولا يمكن أن تؤدّي ـ إذا استمـرّت على هذا النسق ـ إلاّ إلى الدّمار والموت أي إنّها وصلت بنا إلى مأزق.

وهنا يطرح علينا تساؤل: هل تقدر الثـورات التي وقعت في الغرب على مـدّنا بـأسباب الخـروج من هذا المـأزق؟ وبتعبير آخـر، ألا يملك الغرب في فلسفاته وثوراته (الفـرنسية والبلشفيـة) تراثـاً من القيم يمكّنه من الخـلاص من الأزمة؟

يـلاحظ غارودي أنّ الثـورة الفرنسيـة كانت تهـدف إلى تغييـر الهيـاكـل السياسية السائدة في النظام الإقطاعي لجعلها تتطابق مع نموّ التجارة والصناعـة

= من «ماكس هوركهايمر» و «تيودور أدورنو» ثم انضاف إليهما «يرغن هابرماز» و «هربارمـاركوز (ثم خرج منها)» و «أريك فروم» وغيرهم. . . وقد اهتموا بنقد المجتمعـات الصناعيـة وآليات السلطة والممارسة في البلاد الرأسمالية والاشتراكية كما أنجزوا دراسات نقدية للعقلانية الغربيّة.

ويتضمن كتاب «الإنسان ذو البعد الواحد» لماركـوز نقداً جـذرياً للمجتمعـات المعاصـرة. ففي رأيه أنّ هذه المجتمعـات الصناعيـة لا عقلانيـة في مجموعهـا وهي تنظيم علمي للحيـاة وتسيير «عقـلاني» لعملية الإنتـاج. وكانت النتيجـة أن تبـطن الأفـراد سلطة النـظام الاجتمـاعي القـائم و «انكمش البعـد الدّاخلي للفكـر، ذلك البعـد القادر على معـارضة الـوضع القـائم» (ص 46) واكتسبت هذه المجتمعات مناعة ضد كل تغيير نوعي لأنّ العقل لم يعد يفكّـر في الغايـات وفي الخـروج من الوضـع القائم وإنّمـا انصهر فيـه وأصبح ـ بـدون وعي ـ عنصـراً فعّـالاً في سيـادة اللاعقلانية. ويذكر ماركوز أنّ للفلسفة الوضعيّة دوراً أسـاسياً في عمليّـة انحسار الفكـر النقدي لأنّها «كبّلت كلّ مفاهيمها بحالة الأشياء القائمة وراحت تشكك في إمكانية أي تجـربة جـديدة» (ص 200). الإنسان ذو البعد الواحد، تعريب جورج طـرابيشي، دار الآداب، الطبعـة الثانيـة، بيروت 1971).

وانظر أيضاً غارودي بجريدة لوموند الفرنسية بتاريخ 8 مارس 1969:

(15) Le grand refus (sur Marcuse et le Marxisme).
Biographie du 20 e siècle, p 178.

الرّأسمالية أي مع تطلّعات البرجوازية الصاعدة آنذاك.

ثمّ، وبعد عشرات السنين، بدأ يتبيّن وقوع الاقتصاد الرّأسمالي في أزمات، وأنّ مؤسسات البرجوازية التي ساهمت في تطوّر القوى المنتجة أصبحت كابحاً لها. من هنا أدرك ماركس وأنجلز ومن بعدهما لينين ضرورة تأسيس علاقات إنتاج جديدة مطابقة للوضع الجديد الذي أصبحت عليه القوى المنتجة.

فالأمر يتعلّق إذن، في الثورتين البرجوازية والاشتراكية، بإعادة تنظيم العلاقات الاجتماعيّة والسياسية انطلاقاً من الوضع القائم ولم يكن هدفهما مراجعة الأسس النظرية التي قام عليها مشروع عصر النهضة. فالثورتان قائمتان إذن على «قانون التطابق» (Loi de correspondance)لا على «قانون التعالي» (Loi de transcendance) أي إنّ ما وقع هو إعادة هيكلة وتنظيم للمؤسسات وليس مراجعة لمشروع الحضارة وهدف الحياة، بينما الثورة الحقيقية، الثورة المنشودة في هذا العصر هي قبل كلّ شيء «تغيير لهدف الحياة ومعناها» أي مشروع جديد للحضارة(16).

يتجلّى لنا إذن من خلال ما سبق أنّ أزمة الغرب وأزمة الإنسان المعاصر عامة لن تجد لها حلاً إلاّ في التخلّي عن وهم المركزية الغربيّة التي أقصت البعد الإلهي والمتعالي للإنسان، وفي الدخول في حوار مع الحضارات ومع الإسلام تخصيصاً.

فالإسلام قدّم مجموعة من الإسهامات القادرة فعلاً على تخليص الغرب من أسباب أزمته لأنّه يقوم على تصوّر الإنسان والطبيعة والإله والحياة بعيد كلّ

---

(16) - R. Garaudy: Comment l'homme devient humain, pp 329-332.
- «Loi de correspondance et loi de transcendance» article de Garaudy paru dans la revue protestante.
- «Reforme» decembre 1973 (cité par: Serge Perottino: Garaudy, pp 187-189).

البعد عن الفلسفة الغربية.

فالإيمان بالتعالي الإلهي وما يستلزمه من تسليم بقيم مطلقة قادر في رأي غارودي على تحرير الإنسان المعاصر من ديانة الوسائل وإيديولوجيا النمو والتقدم. والرّابطة الجماعية التي جاء بها الإسلام تسمح ببناء علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية ودولية قائمة على أساس من التضامن والتكامل بعيداً عن النزعات الفردية والكليانية[17]. كما بإمكان الإسلام، بفضل ما جاء به من دعوة إلى أن يتحمّل كلّ إنسان مسؤولية أعماله وصنع تاريخه، بإمكانه مقاومة ثقافة اليأس التي يبشّر بها الأنبياء المزيفون، وإشاعة روح الأمل والرّجاء والقدرة على التجاوز والتغيير بعيداً عن كلّ جبرية تاريخية أو سياسية. فكلّ إنجاز، وكلّ نظام يبقيان في نهاية التحليل واقعاً نسبياً يمكن تجاوزه لا قدراً محتوماً يعلو على حرية الإنسان وإرادته[18].

ولكن إذا كان الإسلام في مبادئه ومضامينه النظرية يملك عناصر المشروع الحضاري البديل، فهل كان الإسلام التاريخي كذلك؟ وإلاّ فما هي الشروط التي ينبغي توفّرها في الإيمان الإسلامي كي يكون بالفعل حلاً لأزمة الإنسان المعاصر والحضارة الحديثة؟

2 ـ شروط نهضة الإسلام:

لقد انتهى بنا تحليلنا السالف إلى هذه الحقيقة وهي أنّ رسالة الإسلام

(17) - R. Garaudy: Promesses de l'islam, p 57.

- R. Garaudy: Il est encore temps de vivre, p 30.

(18) في هذه النقطة بالذات يتعارض موقف غارودي مع موقف هربار ماركوز. ففي كتابه «العقل والثورة» «بين ماركوز أنّ الفكر الجدلي «نقدي» و«هدام» وتحرّري لأنه ينطوي على قوّة سلب ورفض (العقل والثورة. تعريب فؤاد زكريا، ص 17) ولكن المجتمعات الصناعية المعاصرة تمكنّت كما رأينا من فرض نمط حياة معيّن يبرّر هيمنة العقلانية الزائفة أو عقلنة اللا عقلانية مما نتج عنه انكماش البعد الدّاخلي النقدي للعقل وبالتالي أصبح بإمكان هذه المجتمعات إعاقة كلّ العمليات والمسالك المعارضة (الإنسان ذو البعد الواحد) ممّا يعني أنّ الثورة أصبحت غير ممكنة في هذه المجتمعات ما دامت قد سلبت منها إرادة التغيير. راجع أيضاً مقال غارودي: «الرفض العظيم: حول ماركوز والماركسية». (مرجع سابق).

كانت عالميّة وديناميّة بفضل ما تضمّنته من تأكيد على أبعاد التعالي والرّوح الجماعية ومسؤولية الإنسان في تغيير واقعه وتحديد مصيره، وهذه الخصائص تجعل الإسلام مؤهلاً للقيام بدور الإنقاذ، إنقاذ العالم من أزمة الحضارة الغربية ونموذجها في النموّ.

ولكن بعد استقرائه لتاريخ الإسلام ـ ولا داعي لتفصيل ذلك هنا تبيّن لغارودي وجود فوارق كبيرة في كثير من الأحيان بين مضمون الرّسالة وتاريخ الأمة.

فقد تحولت الأمة الإسلاميّة من العالمية إلى الخصوصية، وانقسمت إلى دويلات متفرقة، كما أصبحت بعد فترة من القيادة والرّيادة والإبداع متأخرة عن المبادرة التاريخيّة ومكتفية بالمشاركة السلبيّة الاتّباعية الاستهلاكية في الحضارة. ويعود ذلك إلى سببين أساسيين:

الأوّل يتمثّل في الانغلاق والجهل بالآخرين. فلقد تمكّن الإسلام في فجره من الانتشار الواسع والسريع محقّقاً بذلك بعده العالمي «ولم يكن ذلك عن طريق الغزو العسكري بل لأنّه عرف على وجه الخصوص كيف يتكامل مع جميع الحضارات السابقة وكيف يؤلف منها تركيباً جديداً وأصيلاً وخلاّقاً، ثمّ لأنّ ملايين المؤمنين بكلّ الأديان وجدوا حقّ دينهم فيه»[19]. ولكنه انحسر بعد ذلك في حدود ضيّقة وأصبح المسلمون يعتقدون أنّه بإمكانهم الاستغناء عن الفلسفات والحكم الأخرى.

ويتمثّل السبب الثاني في الجمود على الموجود وفي تلك «النزعة الانتصارية» التي ترى أنّ هناك إجابات إسلامية جاهزة عن كلّ ما استجدّ ويستجدّ من قضايا ومشكلات وأن السلف من الفقهاء لم يتركوا للخلف شيئاً بل هم قد اجتهدوا وتركوا لنا تراثاً كاملاً وشاملاً لا يحتاج منّا إلاّ إلى معرفته وتطبيقه»[20].وقد اقترنت هذه الظاهرة بغلق باب الاجتهاد الذي يعتبره غارودي

---

(19) Pour un islam du 20 e siècle, p 16.

(20) المرجع السابق ص 16-17.

من أكبـر مآسي تـاريخ الأمّـة الإسلاميـة لأنّه لم يكن مجـرّد موقف سيـاسي له انعكـاسات عميقـة على موقـع المسلمين من الفعـل الحضـاري وعلى طبيعـة السلطة ودورهـا في تعميق الانحـطاط والـتخـلف والسـلبيـة عـلى كـامـل المستويات.

من أجل ذلك أصبحت «الأمـة الإسلاميـة» مريضـة إن لم نقل من أكثـر الأمم مرضاً. فقد عرفت إشراقة في بداية عهدها ثم في بعض حالاتها التاريخية ولكنّ السببين السابقين يمنعان اليوم إشراقتها من جديد.

وطبيعي ألّا يستدعي غارودي هذا «الإسلام التاريخي» أعني هذا التراث الإسلامي كي ينقذ الحضارة المعاصـرة لأن هذا التـراث لا يخلو كما رأينـا من علل وأمـراض، ومن البديهي أن يستـدعي «الإسـلام الحيّ»، الإسـلام كقـوّة حيّة[21].

ولكن مـا هي شروط نهضـة الإسلام بحيث يكـون فعلاً دينـاً للمستقبـل وحلاً لمشكلاتنا الرّاهنة؟

إنّ قضية نهضة الإسلام في نظر غارودي تتعلّق بالتفكير في مسائـل أربع هي: الموقف من التراث، الموقف من الغرب والمـوقف من الشريعـة (القرآن والسنّة)، الإسلام بين الهوية الخصوصية والعالمية.

وهذه المسائل تجمعها مشكلية أساسية صاغها غارودي بالطريقة التالية:

«ماذا ستكون نهضة الإسلام بحيث يستجيب لقضايا العصر دون التخلّي عن هويته؟»[22].

ويهمّنا أن نتوقف قليلاً لنتأمّـل صياغـة المشكلـة ذاتهـا. من المعلوم أنّ طريقة طرح السؤال تشرط نوعية الجـواب. وغارودي لم يـطرح المشكلـة هنـا

(21) Promesses de l'islam, p 155.

(22) Biographie du 20 e siécle, p 335.

بصيغة إحياء التراث أو اللّحاق بركب التقدّم كما هو سائد لـدى بعض التيارات الفكـرية والسيـاسية. ففي عـدم طرحـه للسؤال بصيغة: كيف نحيي التـراث؟ دلالة على أنه لا يتصور نهضة الإسلام في عملية «إحياء» للتراث الإسـلامي. وفي عـدم طرحـه للسؤال بصيغة كيف نلحق بـالأمم المتقدّمـة؟ دليـل على أنّ النهضة لا تعني اللّحاق بنموذج متحقّق فعلاً في عصرنا.

فما هو إذن موقف غارودي من هذه القضيّة المركزية ومسائلها الفرعيّة؟

(أ) الموقف من التراث الإسلامي:

يميّز غارودي بين الإسلام والتراث الإسلامي، فهنالك فرق بين الإسلام من حيث هو عقيدة وشريعة من مصـدر إلٰهي (الإسلام ـ الـوحي) وبين التراث أو الثقافة الإسلامية التي هي تطبيقات وتجسيدات بشرية وتاريخيّة للإسلام.

والتراث بحكم تاريخيته وبشريتـه لا يمكن أن يرقى إلى درجـة العالميـة والخلود والقداسة، إنّـه يتضمّن أفهامـاً وتفسيرات وتـطبيقات تعبـر عن درجات معيّنـة من العلم والفهم وعن مستـوى معيّن من تـطابق التـاريـخ مـع الـوحي وتجسيم الوحي في التاريخ. ذلك أنّ ما نقوله عن الإله إنّما يقوله إنسان، ومـا نجسّمـه تطبيقـاً لفهمنـا للوحي إنّمـا يجسّمـه إنسـان محـدود بـظروف عصـره، وبمستوى نمو العلوم والمناهج والتقنيات فيه. لذلك يقول غارودي إنّ التـراث الإسلامي «خصوصي وجهوي»[23] لا تخلو مذاهبه ووقائعـه من تباين واختـلاف وخصوصيّة.

وانـطلاقاً من هـذا التمييز المبـدئي يرى غـارودي أنّ نهضـة الإسـلام لا يمكن أن تكون انخراطاً في مدرسة من مدارس التراث أو حتّى في إحيائها وهو يرى أنّ ذلك تأطير خاطىء وطرح مغلوط للمشكل وبالتـالي لن يقودنـا إلا إلى إجابة خاطئة ونهضـة زائفة. وقـد أتيحت له لقـاءات فكريـة كبيرة مـع مشائـخ وفقهاء ناقش فيها تصوراتهم التراثية واعتبر أنّ مثل هذه القضايـا «لا تهمّه» بـل

(23) Mon tour du siécle, p 358.

هو يعترض حتّى على طرح هذه المسألة[24] لأنّه يرى أنّ هذه المدارس ظهـرت في فتـرات تاريخيـة معيّنة وفي عصـر غير عصـرنا وأنّهـا لم تعد لهـا إلاّ قيمـة تـاريخية، وهـو ما أثـار حفيظة بعض المشـائخ «الـذين يعتبرون الإسـلام ملكاً خاصّاً بهم»[25]. فأن يصير الإنسان مسلماً ليس معناه أن يصير عـربياً شـافعياً أو مالكياً أو تابعاً للخلفاء العبّاسيين.

ويبيّن غارودي أنّ الانخراط في مدرسة فكرية أو فقهية معينة من مدارس التـراث لا يكون إلاّ عـلامـة من عـلامـات الكسـل الفكـري والجمـود العقلي وبـالتالي لا يمكن أن يكـون حلاً لمـا يطرحـه عصرنـا من مشكـلات ذلـك أنّ «التحجّر، دينياً كان أو سيّاسياً، يؤدّي إلى المحاكاة وإلى إعادة نماذج باليـة قد تكون لبّت في وقت ما من التـاريخ حـاجات شعـوب أخرى في عصـور أخرى ولكنّها لا يمكن أن تحلّ القضايا الرّاهنة» ومعنى هذا أنّه لا داعي للتقليد وغلق باب الاجتهاد لأنّ كلّ جيل مطالب بالاجتهاد والابتكار لحلّ المشاكل الجديـدة بنفس الروح التي أنشأ بها النبي ﷺ دولة المدينة وأدار شؤونها»[26].

ويسلّط غارودي نظرة عامّة على حـركة الاجتهـاد في التاريـخ الإسلامي مبيّناً أنّ التشريع الإسلامي لم يكن تشريعاً مجـرّداً بل كـان علاجـاً لمشكلات واقعية أي عبارة عن «حلول إلهيّة ولكن تاريخيّة وعينيّة»[27]. ثمّ توسّع المجتمع الإسلامي وظهرت مشكلات جديدة احتاجت إلى حلول جديدة فبـدأت حركـة الاجتهاد باستعمال القياس مع احترام مقـاصد الشـريعة. ثمّ ظهـرت المذاهب الفقهيّة الاجتهادية المعروفة. ولكن ولأسباب سيـاسيّة خـاصّة، لم يستمـرّ هذا الاجتهـاد والعـطاء ذلـك أنّ السلطة العبـاسيّـة كانت تعمل على تـطبيق مجـال

(24) المصدر السابق، ص 358.

(25) وهو يشير هنا إلى بعض مشائخ الأزهر.

(26) هذا النص ورد في محاضرة ألقاها غارودي بالجزائر في 10 ماي 1983 بعنوان: «الإسلام وأزمـة الغرب». وقد نقل أبو المجد أحمد فصولاً منها في كتابه: رجاء غارودي، رحلة الفكر والحياة (دار البعث للطباعة والنشر الجزائر) ص234 - 235.

(27) Biographie du 20 e siécle, p 328.

الاجتهاد وتمنع كلّ محاولة تستهدف نقد القراءة الرسميّة والفهم الرّسمي للدين نظراً للترابط الوثيق آنذاك بين الفكر الدّيني والسلطة. فلم تكد تمضي أربعة قرون حتى أغلق باب الاجتهاد أو كاد. ولكنّه غلق غير معلن بالطبع وغير رسمي لأنّه لاحقّ لأي كان في ذلك. وعندها ظهر الانغلاق الدّيني والنزعة الوثوقية والتقليد الحرفي للمذاهب باستثناء بعض الجهات التي بقي فيها الإسلام حيّاً على مستوى بعض المتصوفة والعلماء في بلاد فارس والمغرب[28]. ومع توقف حركة الاجتهاد ظهر «الإسلام التلمودي» الذي يمثل النزعة المتحجرة والمبرّرة للسلطة القائمة وبذلك فقد الإسلام ديناميته ومهمّته النقدية وأصبح الإيمان تبريراً للتاريخ وجموداً على الموجود بدل أن يكون انفتاحاً على التاريخ وتغييراً له.

لذلك يرى غارودي أنّ نهضة الإسلام في العصر الحديث لا بدّ أن تجعل بينها وبين هذا التراث مسافة[29] ليس بمعنى أن نتبنى نظرة عدمية تنكر وجوده وإسهاماته وتريد أن تنطلق من نقطة الصفر، وكأنّ المسلمين أمّة لا تاريخ لها ولا تجارب تستفيد منها، وإنّما بمعنى عدم الانخراط فيه.

وفي نظر غارودي فإن ربط النهضة والتحديث بتقليد الماضي لا يعني إلّا شيئاً واحداً هو «دخول التاريخ القهقرى»[30] أي بالتراجع إلى الوراء بدل التقدّم إلى الأمام وهو ما يتعارض مع مفهوم النّهضة نفسه (Renaissance) بما هي فعل وخلق وتجاوز. ولكن دون أن يمنعنا موقفنا هذا من الاطلاع على منجزات التراث كي «نستلهم» المناهج وطرائق التفكير والاجتهاد للاستئناس بها والاستفادة منها مع عدم التقيد الحرفي[31]. فليس لهذه الأخيرة إلّا قيمة تاريخية وليست لها قيمة تشريعية ملزمة لذلك نقول إنّ نزع هالة القداسة عن

---

(28) المصدر السابق، ص 334.

(29) Mon tour du siécle, p 358.

(30) Biographie du 20 e siècle, p 340.

(31) المصدر السابق. ويذكرنا هذا الموقف بفهمه للماركسيّة حيث رفض اعتبارها فلسفة رسميّة والتعامل الحرفي معها.

التراث فعل إيجابي ومحرّر للإسلام والتاريخ حتّى لا يبقى عبئاً ثقيلاً يمنع النهوض.

(ب) **الموقف من الغرب:**

إذا كان الانخراط التراثي في التراث مجرّد تقليد للماضي وبالتالي لا يصلح أن يكون مستقبلاً حقيقياً، فهل يكون الانخراط في الحداثة الغربية شرطاً لنهضة الإسلام؟

بالرّجوع إلى نقده للنزعة المركزية الغربية وتحليله لأزمة الغرب يمكننا أن نستنتج دون عناء أنّ غارودي لا يرى الحلّ في التغريب، فهو يبيّن أن ما يشاع من أنّ حملة نابليون على مصر كانت نقطة الانطلاق الإسلامية الحديثة يرتكز على اعتقاد خاطىء وعلى خلط بين مفهومي «التحديث» و«التغريب» وقد بدا هذا الخلط واضحاً لدى دعاة الحداثة على الطريقة الغربية في العالم الإسلامي[32]. فماذا كانت تعني هذه الحداثة؟

إنّها تعني في نظر هؤلاء أنّ مستقبل الإسلام يتمثل في «تقليد أوروبا» ويلاحظ غارودي أنّ هذا التقليد يبدأ عمليّاً باستيراد «أمراض» الحضارة الغربية. بدءاً بفكرة «القوميّة». وهذا ما سعى الاستعمار إلى زرعه قصد التجزئة وإقامة حدود جغرافية وسياسية تقسّم الأمّة إلى دويلات وأقاليم وأوطان مستقلة عن بعضها البعض.

وعلى المستوى السياسي كانت الحداثة تعني استيراد النظام البرلماني الغربي في الحكم وهو نظام لا يوافق التركيبة الاجتماعية السائدة في العالم الإسلامي لأنّه كان استجابة لنموّ النظام الرأسمالي.

---

(32) Promesses de l'islam, p 161.
بعض مفكّري النهضة العربية الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين يعتبرون أن حملة نابليون على مصر هي التي أيقظت المسلمين من سباتهم وأحدثت لديهم صدمة حضارية وأشعرتهم بضرورة النهوض.

وعلى المستوى الاقتصادي كانت الحداثة تعني «إدماج البلاد المستعمرة في سوق الغرب» وبالتحديد في النمط الاستهلاكي الغربي ممّا نتج عنه تبادل لا متكافيء بين الغرب والشرق قاد حتماً إلى التبعيّة الاقتصادية والسياسية وإلى نموّ التخلّف[33].

ويستنتج غارودي »أنّ الحداثة (والتحديث) لم تعد تعني سوى إدخال نموذج حياة خلقته شعوب أخرى يتفق طوعاً أو كرهاً مع حاجاتها الخاصّة. إنّ تطعيم حياة المسلم بالحاجات الأجنبية جعله غريباً عن ذاته وذويه وتاريخه وثقافته ومستقبله»[34]. فمثل هذه الحداثة (Modernité) المتماهية مع التغريب هي عامل اغتراب وتغريب للمسلم عن ذاته.

وتبعاً لذلك يؤكد غارودي أنّه لا يمكن إرساء نموذج تغريبي دون اللّجوء إلى العنف أي دون إقامة دكتاتورية عسكرية وبوليسيّة وهو ما وقع فيه كمال أتاتورك حين عمد إلى نقل حرفي وتعسفي للنموذج الغربي الفرنسي في بداية هذا القرن بتركيا[35] أي إنّها حداثة مفروضة من فوق وغريبة عن الأرضية التي تتنزّل فيها.

والواقع أنّه يمكننا القول، بعد هذا التحليل بوجود نوع من العلاقة الجدلية بين النزعتين التغريبيّة والتراثيّة. ذلك أنّ ما يدعو بعض المسلمين إلى التشبث بالتراث، حتّى في بعض جزئياته، قد تكون رغبة منهم في إثبات الذّات والدّفاع عن النفس أي قد يكون موقفهم هذا عبارة عن «نفي النفي»[36] وإرادة التحصّن ضدّ كلّ الاعتداءات الخارجيّة خصوصاً وقد اقترنت هذه النماذج الحضارية الوافدة بصورة المستعمر.

من ناحية أخرى، فإنّ ما قد يدعو البعض الآخر إلى تقليد الغرب

---

(33) المصدر السابق، ص 162.

(34) المصدر السابق، 162.

(35) Mon tour du siècle, P 374.

(36) المصدر السابق، ص 394.

ومحاكاته، ربّما يكون ذلك التصوّر التراثي والفهم الحرفي فيتّجهون نحو نماذج تبدو أكثر معقوليّة كالنظام البرلماني أو الاشتراكي وربّما إلى قبول الحضارة الغربية في كليتها خيرها وشرّها وحلوها ومرّها.

وعلى الجملة فإنّ النهضة (نهضة الإسلام) من منظور غارودي لا يمكن أن تتحقّق وتساهم في حلّ مشكلات الحضارة المعاصرة إلا إذا تجنّبت السقوط في التقليد والمحاكاة والتماميّة. وبعبارة أخرى لا يمكننا تصوّر نهضة الإسلام في الانخراط التراثي في التراث ولا في التغريب لأنّ مثل هذه النهضة المزعومة تقودنا إلى تصوّر للمستقبل ولكنه تصوّر زائف ومغلوط. إنّ المستقبل لن يكون إلّا تقليداً ومحاكاة للماضي، إمّا الماضي العربي الإسلامي، وإما ماضي الحضارة الغربية لأنّ التغريب يقتضي هو الآخر أن يسير العالم الإسلامي على نفس النحو الذي سارت عليه أوروبا[37].

لذلك يخلص غارودي إلى أن نهضة الإسلام تتمثل في العودة إلى الإسلام نفسه وتخليص ما هو أصيل فيه ممّا هو دخيل[38]. وهو ما يقتضي في نظره موقفاً واضحاً ومحدّداً من الوحي والشريعة ومنهجاً في التعامل معهما.

(ج) الموقف من الشريعة:

لقد تبيّن من خلال ما سبق أنّ نهضة الإسلام لا تكمن في محاكاة الماضي ولا في تقليد الغرب وأنّها تستوجب العودة إلى المنابع والمصادر الأولى (Retour aux sources) للإسلام أي إلى القرآن والسنّة لا إلى نمط ثقافي معيّن أو مدرسة فكرية محدّدة. والعودة إلى الأصول هي التي تسمح لنا بالبحث عن حلول جديدة لمشكلات عصرنا، وهي لا تعني شيئاً آخر غير «الاجتهاد» الذي اعتبره محمد إقبال «مبدأ الحركة في بناء الإسلام»[39] لذا

(37) Biographie du 20 e siècle, p 340.

(38) المصدر السابق، ص 327.

(39) محمد إقبال: تحديد التفكير الديني في الإسلام، ص 170.

فالحديث عن إحياء الإسلام ونهضته يعني الحديث عن الاجتهاد[40]. فما هو تصوّر غارودي لدواعي الاجتهاد في العصر الحديث وما هو منهجه في التعامل مع القرآن والسنّة؟

يرى غارودي أن «الاجتهاد» هو الخطوة الأولى الضرورية في كلّ عمليّة تستهدف نقل المسلمين من وضع المتلقي السلبي والتابع الهامشي إلى دور المشارك الفاعل في التاريخ، ذلك أنّ العصر الحديث طرح مشكلات نوعيّة جديدة لم يعد بإمكان اجتهادات القدماء الاستجابة لها نظراً لأنّنا أصبحنا نعيش في ظروف غير ظروفهم. فالحاجة إلى تقديم إجابات إسلامية عن قضايا العصر هي الدّاعي الأوّل للاجتهاد، وهي حاجة كونيّة شاملة وليست خاصّة بالمسلمين لأنّ الإسلام هو المؤهّل في رأيه لحلّ قضايا الحضارة المعاصرة ككلّ.

أمّا الدّاعي الثاني فيستخلصه غارودي من طبيعة الإيمان ومن مفهوم الشريعة ذاته. والواقع أنّ مصطلح «شريعة» مشتق من «شرعة» التي تعني ايتمولوجياً ولغوياً ورود موضع به ماء، والماء يعني الحياة. كذلك الشريعة هي منبع متجدّد لا ينفكّ عن التدفّق والعطاء ولا تعني «تطبيقاً سخيفاً وجزئياً لقوانين وأحكام غير منزّلة على واقعها التاريخي وإنّما تعني تلك الرّسالة الإلهية في شمولها»[41]. فالقرآن ذاته هو الذي يدعونا إلى ورود تلك الأصول والمنابع لإرواء تعطشنا، أي إلى الاجتهاد.

ولكن كيف نجتهد؟ وكيف نعود إلى المنابع والأصول وما هي طريقتنا في التعامل معها لتقديم أجوبة حيّة عن مشكلات عصرنا؟

سوف نكتفي هنا بذكر أهمّ ملامح قراءة غارودي للوحي وتصوّره للاجتهاد.

إنّ المنابع الأصلية للشريعة الإسلامية هي القرآن والسنّة. فالقرآن

---

(40) Biographie du 20 e siècle, p 325.

(41) المصدر السابق، ص 336.

«مصدره إلهي وهو تعبير عن «حضور الإرادة الإلهية في التاريخ على شكل وحي» والسنّة هي تجسيم واقعي في حياة الإنسان، لأوّل مرّة، لهذا الحضور الإلهي من خلال مجتمع المدينة[42]. ولكن كيف نفهم هذا الوحي وكيف نقرأ القرآن والسنّة؟

يقول غارودي: «يجب ألاّ نقرأ القرآن والسنّة بعيون الأموات»[43] فالقرآن لا يخاطب الأموات وإنّما يخاطب إنساناً حيّاً. لذا علينا أن نبحث في القرآن نفسه عن الطريقة المثلى لقراءته وهي طريقة يمكننا استلهامها من القرآن ولا نحتاج إلى استعارتها من خارج أي من مناهج العلوم الانتروبولوجيّة والألسنيّة. كما يلجأ إلى ذلك بعض المفكّرين المحدثين أمثال محمد أركون. والسبب في ذلك هو أنّ غارودي يمتلك فهماً مغايراً لهؤلاء. فهو يرى أنّ القرآن وحي وخطاب إلهي ورسالة موجّهة إلى الإنسان عليه أن يقرأه كأنّما يتنزّل عليه وبذلك يكون مسؤولاً عن إنجاز غايات القرآن ومقاصده. أمّا أركون وبعض المستشرقين فيتعاملون مع القرآن ككتاب ثقافة وتاريخ، أي تعاملاً معرفيّاً استطلاعيّاً لا غير.

وتتلخص هذه القراءة القرآنية والدّينامية للقرآن في التأكيد على حقيقتين وهما:

- أن اللّه يخاطب الإنسان بالرّمز وضرب الأمثال.

أن اللّه يخاطب الإنسان في التاريخ[44].

*** اللّه يخاطب الإنسان بلغة رمزية:**

يرى غارودي أنّه ينبغي التمييز في النّص القرآني بين نوعين من الآيات التي يخاطب اللّه بها الإنسان: الآيات المحكمات والآيات المتشابهات.

(42) المصدر السابق، ص 337.

(43) Pour un Islam du 20 e siècle, p 23.

(44) Biographie du 20 e siècle, p 353.

فـأمّا الآيـات المحكمات فهي في نـظره تلك التي لها دلالـة قطعيـة ولا يحتمل مدلولها غموضاً والتباساً. وهي غالباً ما تتضمّن جواباً واضحاً عن سؤال محدّد أو مشكل معيّن مرتبط بظروف تاريخيّة خاصّة.

وأمّـا الآيات المتشـابهات فهي الآيات التي تشير إلى معـاني وقد وردت على شكل رموز وأمثال (Praraboles) وهي غالباً ما تتعلّق بمجال الغيب.

وتأسيساً على هذا التمييز يتحدّد فهمنا للقرآن وترتسم طـريقة قـراءتنا لـه ذلك أنّه لا يمكننا فهم المتشابه بنفس الطريقـة التي نفهـم بهـا المحكم. وكلّ خلط بين الطريقتين يجرنا إلى سوء فهم القرآن وإلى قراءة حـرفية مغلقـة تغيب عنّا مقاصده وغاياته وروحه. وفي رأي غارودي أنّ مـا هو متشـابه ينبغي فهمـه في رموزه ومعانيه، وما هو محكم ينبغي فهمه في تاريخيته.

فما هو مدلول هذا الأسلوب الرّمزي وما هي أبعاده؟

إذا كان اللّه يخاطب الإنسان في القرآن بـأسلوب رمزي فليس ذلـك من قبيل المصادفة بل إنّ الأمـر ناشىء عن تعالي الإله على الإنسـان وعن الفارق الجوهري بين «كلام اللّه» و «كلام الإنسان»[45].

ولا نـريد في هـذا السياق تكـرار مـا سبق ذكـره في خصـائص التعـالي الإلهي وأبعاده وإنّما يكفي التذكير بأنّ ما هو إلهي لا يمكن لمقولاتنا ومفاهيمنا وإدراكاتنا الحسيّة تصويره أو البرهنة عليه واحتواؤه.

فـاللّه منزّه ومتعـال ولا يماثـل ما هـو بشري ولا يمكن تحـديده أو رسم وجهته ولا قياسه أو مقارنته بالأشياء وبالتالي «لا يمكن للغتنا النفعيّـة أو العلميّة التعبيـر عنه»[46]. فكلمـاتنا تحـاول الاقتراب من اللّه لكن مـع يقيننـا أنّ هنـاك مسـافة ثـابتة تبقى فـاصلة بين الإنساني والإلهي لأنّهـا تريـد بلوغ مـا لا يمكن بلوغه مبدئياً. لذا نلجـأ إلى الإشارة والاستعـارة والقياس والـرّمز وكلّهـا طرائق ووسائل بعيدة وغير مطابقة لحقيقة الإلهي.

---

(45) المرجع السابق، ص 354.

(46) المرجع السابق، ص 354.

«وكمـا أنّ الإنسـان لا يستـطيـع الكـلام عن الإلهي إلاّ على سبيـل الاستعارة، كذلك فإنّ اللّه يخاطب الإنسان عن طريق ضرب الأمثال»[47].

وبيـان ذلك أنّ القـرآن ينطوي على آيـات تخبر عن الإلهي وعن الغيب كتلك الآيات التي فيها إشارة وإخبار عن ذات اللّه وصفـاته وأسمـائه أو إخبـار عن القيامة والجنّة والنّار. فكيف نفهم هذه الآيات؟

يستبعد غارودي القراءة الحرفيّة والفهم الظاهري اللذيـن يكتفيان بحمـل النصوص على ظاهـرها دون بحث عن الضمنيـات والأبعاد والـرّموز ويـرى أنّ مثل هذه القراءة الجامدة مناقضة لروح النّص القرآني ومقاصـده ومتعارضـة مع حقيقة التعالي الإلهي.

فاللّه منزّه بإطلاق، ومتعال بإطلاق بحيث لا يمكن قياسه ولا مماثلته مع غيره، ولكن وردت في القرآن آيات تتضمّن ذكراً لبعض الصفـات والخصائص التي إن فهمت على ظـاهـرهـا، قـد تؤدّي بنـا إلى ضـلالات التـشبيـه والانتروبومورفية. لـذا يقول غـارودي بضرورة التـأويل الـذي هو الـرّجوع إلى المعنى الأول والضمني الذي يدلّ عليه القول وهو فيما وراء الدّلالة الظاهرية. وهذا يعني ضرورة إعمال العقل في فهم تلك الآيـات التي تخبرنـا عن صفات الله والتي «من صفـات البشر مـا يشـاركهـا في الاسمْ أو في الجنس كـالقـدرة والاختيـار والسمع والبصـر. . . (و) كالاستـواء على العرش وكـالوجـه واليدين «كما يقول الاستاذ محمد عبده[48]. ويضيف غارودي نقلاً عن محمد عبـده انّ على العقل المسلم بعد التصديق برسالة نبيّ أن يصدّق بجميع مـا جاء بـه فإن لم يستـطع الوصـول إلى كنه بعضـه فليس واجباً عليـه «قبول مـا هـو من بـاب المحال المؤدي إلى مثل الجمـع بين النقيضين أو الضدين في مـوضوع واحـد (. . .) فـإن جاء مـا يوهم ظـاهره ذلـك في شيء من الـوارد فيهـا وجب على العقل أن يعتقد أنّ الظاهر غير مراد له والخيار بعد ذلك في التأويل. . .»[49].

(47) المرجع السابق، ص 355 وانظر أيضاً: Promesses de l'islam, p 50 et pp 129-152.

(48) محمد عبده: رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، الطبعة السادسة، بيروت 1986، ص 45.

(49) المصدر السابق، ص 116.

وفي خصوص أوصاف الجنّة والنار فإنّ غارودي يميل أيضاً إلى اعتبارها صوراً تقريبية وأنّها ليست إلاّ أمثالاً يضربها اللّه للإنسان حتّى يقرّب صورة الغيب إلى مجال إدراكه التجريبي والحسيّ. نفس الأمر يقال بشأن «الإسراء والمعراج» فهذه الحادثة ليست إلاّ «رؤيا» ولا سبيل إلى الاعتقاد بأنّها حادثة وقعت بجسم النبيّ عليه الصلاة والسّلام. ذلك أن العروج إلى اللّه ليس عروجاً في المكان ما دام اللّه لا يتحدّد داخل إطار المكان. أمّا أن نعدّها «معجزة» فهذا ما لا يقبله غارودي انطلاقاً من أنّ نبيّ الإسلام جاء بمعجزة واحدة هي القرآن[50].

ولكن غارودي الذي اختار طريق التأويل لا نراه ينحاز إلى العقلانيين الذين يؤسّسون النّص على العقل ويعتبرون العقل كاشفاً لكلّ مضامين النّص ومفسّراً لها ذلك أنّ رفضه للقراءة الظاهرية لم ينف رفضه للاتجاه العقلاني الذي ينتهي إلى صياغة الإلهي والغيب في إطار مقولات العقل المجرّد والمنطق الصّوري. إنّنا نراه يؤكد أن الثيولوجيا الوحيدة الممكنة لا تكون إلاّ شعرية (Poétique) «فهي تجعلنا نذكر اللّه ونستحضره في أعماق نفوسنا ولا تقودنا إلى البرهنة عليه بالمنطق المجرّد»[51]. وهكذا ينحاز غارودي، كما هو بيّن، إلى المتصوّفة في مواجهة الأساليب العقلية والجدليّة التي يعتمدها علماء الكلام وهو أمر ينسجم مع تفكيره وموقفه من قضيّة التعالي كما سبق بيانه.

فالمتصوّفة مجمعون على أنّ للشرع ظاهراً وباطناً وعلى ضرورة تأويل الباطن، وكلّهم متفقون على الإقرار بقصور اللّغة عن الإحاطة بكنه الكائنات وعلى أنّ الكلمات مجرّد ملصقات خارجيّة تضاف إلى الأشياء كي تشير إليها وتعيّنها وهي بعيدة عن مطابقتها والتماهي معها. والأمر أوكد وأبرز عندما يتعلّق

---

(50) Biographie du 20 e siècle, p 357.

(51) المرجع السابق، ص 354. ولكنه لم ينف العقل تماماً من هذا المجال بل أثبت له دوراً في التأويل معتمداً في ذلك على كلّ من محمد عبده والزّمخشري.

بما هو إلهي وغيبي، هنا تعجز الكلمات عن التعبير لأنّ نطاق العبارة ضيّق[52].

وبين المتصوّفة إجماع مماثل على قصور العقل عن الإحاطة بمجال الغيب لأنّ اللّه في نظرهم ليس موضوعاً للبرهنة العقلية المجرّدة وإنّما تدركه القلوب والأذواق. . .

إنّ تأكيد غارودي على البعد الرّمزي الإشاري للغة القرآن وكلام اللّه يسمح بتجنّب تلك الضلالات والأخطاء التي تقودنا إليها القراءة الظاهرية الجامدة والفهم الحرفي للنصوص. ولكن هناك خاصية أخرى للنّص القرآني ينبغي الانتباه إليها عند قراءتنا له وهي بعده التاريخي.

*** اللّه يخاطب الإنسان في التاريخ:**

يقول غارودي: «ليست لغة الوحي القرآني رمزية فحسب بل هي تاريخيّة أيضاً[53].

ويتجلّى البعد التاريخي للوحي كما يفهمه غارودي في مظهرين: أوّلهما

---

(52) هناك أوجه شبه كثيرة في هذا السياق بين مواقف غارودي ومحيي الدين بن عربي وبرجسون وغيرهما، إذ يؤكّد ابن عربي في فتوحاته أنّ اللغة القرآنية (الإلهية) لغة إشارية رمزية و «أنّ الرّموز ليست مرادة لأنفسها وإنّما هي مرادة لما رمزت له ولما ألغز فيها. . .» (الفتوحات 189/1) ومن خصائص العارفين (المتصوّفة) النّفاذ إلى ما تشير إليه العبارات اللغوية العرفيّة من معاني روحيّة باطنة.
ومن جهة أخرى يؤكّد برجسون أنّ لغة الاستعارة والصور والتشبيهات والرّموز أصدق تعبيراً عن العالم الرّوحي لأنّ الصورة تكون في هذه الحال غنيّة بالإيحاء بينما تكون اللغة العقليّة المجرّدة والنفعيّة تعبيراً عن «تصورات جامدة» لا عن حقائق روحية حية. لذلك يدعو برجسون إلى التحرّر من عبوديّة اللغة العرفية والالتجاء إلى الصور والتشبيهات كما يفعل الشعراء عندما يتعلّق الأمر بالتعبير عن الألوهيّة والعالم الروحي.
انظر على سبيل المثال كتابه:
La pensée et le mouvant. Ed. P.U.F. 1966 (63 e édition), P 42.

(53) Biographie du 20 e siécle, p 367.

أنّ الوحي يحدث دائماً في الزّمان، انطلاقاً من وضع تاريخي محدّد وإجابة عن مشكل مطروح، وثانيهما أنّه راعى المخاطبين وخاطب كلّ قوم بلسانهم ولغتهم وبحسب مستوى فهمهم.

ففي خصوص المظهر الأوّل يبيّن غارودي الفارق الكبير الذي يفصل بين طبيعة القانون الروماني وطبيعة الوحي القرآني.

فالقانون الرّوماني يبدأ بإصدار «قوانين عامّة مجرّدة» ولا يبقى للعقل إلاّ مجال واحد هو «استنباط نتائجها في مجال التطبيق على هذه الحالة أو تلك وفقاً للقياس الأرسطي» فهناك إذن انتقال من العام إلى الخاص عن طريق الاستنباط (déduction).

وأمّا الوحي القرآني فيعتمد طريقاً آخر مغايراً. فهو لا يقدّم لنا قوانين عامّة ومجرّدة وإنّما «يعطينا أمثلة عينيّة (concrètes) ساقها في معرض مشكلة تاريخية محددة استناداً إلى القيم المطلقة للرّسالة ومبادئها الثابتة والخالدة»[54]، ثمّ يدعونا إلى تأمّل هذه الأمثلة والحالات والتفكر فيها لغاية الاعتبار. وفي نظر غارودي فإنّ هذا التأمل أو التفكّر لا يمكن أن يكون «استنباطاً آليّاً ونزولاً من المبادىء إلى النتائج» على الطريقة القياسية الأرسطية بل هو على العكس من ذلك «صعود من المثل التاريخي العيني إلى المبدأ الخالد والمطلق الذي ألهم هذا الحلّ، ثمّ وبعد هذا التفكّر، أي بعد استخراج هذا المبدأ، الصعود من جديد إلى العيني لنجد عن طريق القياس حلاً لمشكلة تاريخية مستحدثة[55].

فالأمر يتعلّق إذن بالتمييز، في كلّ تدخل إلهي (وحي) في التاريخ، بين

---

(54) Pour un Islam du 20 e siècle, p 25.

(55) المرجع السابق، ص 25.

مع الإشارة إلى أنّ «كلمة قياس» يمكن تعويضها هنا بكلمة «تمثيل» (Analogie) وكما يقول جميل صليبا فإنّ قياس التمثيل هو «إثبات حكم في أمر لثبوته في آخر لعلة مشتركة بينهما. ويسمّى الشيء المحكوم عليه فرعاً، والشيء المنقول منه الحكم أصلاً أو مثالاً، والعلة المشتركة بينهما جامعة» (المعجم الفلسفي الجزء الأول ص 343).

ما هو مبدأ عمل (Principe d'action) وما هو صورة تاريخية. فمبدأ العمل ثابت لأنّـه هو الـذي يتضمّن المعنى والمقصد الـذي أراده اللّه لتنـظيم حيـاة البشـر وتوجيه أعمالهم. وأمّا الصـورة التاريخيّـة فنسبيّة متغيّـرة لأنّها مـرتبطة بـظروف تاريخية واجتماعيّة محدّدة.

ويقتضي الاجتهاد تجاوز القراءة الحرفيـة والسلبية التي تكتفي بـالحفظ والتسجيل إلى ضرورة التأمل والتدبّر في ما تنطوي عليـه النصوص من مبـادىء ومقاصد، وبعبارة أخرى فالاجتهاد هو القراءة الـديناميّـة التي «تستخرج المبـدأ الحيّ من اللفظ الميت»[56] وهو ما يستوجب البحث عن الحكمة (أو المقصد) التي تكمن وراء التعاليم والأوامر والتشـريعات، ثمّ معـرفة الـظروف التاريخيـة التي طبّقت أو نـزّلت فيها ووضـع كلّ هـذا ضمن مجموع الـوحي القرآني أي قراءة الوحي في تاريخيته ومقاصده في آن واحـد، وعندمـا نريـد تقديم حلول إسلامية، مستلهمة من الوحي ومنسجمة معه، ينبغي استقراء الحالـة الجديـدة والمستحدثة ومحاولة ربطها بالمبدأ أو القيمة أو المقصد الذي يناسبهـا اعتماداً على قياس التمثيل كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

وليس «النّسخ» في القرآن إلاّ دليلاً على ذلك أي على تغيير حكم بآخـر نتيجة تغيّر الظروف التاريخية مع بقاء المقصد ثابتاً[57].

ويبيّن غارودي أنّ هذه الخـاصيّة التـاريخية يمكن مشـاهدتهـا في عديـد النصوص سواء تلك المتعلّقة بالعبـادات أو بالمعـاملات بين النـاس. وهي في

---

(56) Biographie du 20 e siècle, p 360.

(57) يضرب غارودي على ذلـك مثال تحـويل القبلة. فـالمقصد العـام والأساسي هـو توحيـد وجهة المسلمين نحو قبلة واحدة للدلالة على وحدة الإيمان ووحدة الأمّة ويتحقق ذلك سواء بالاتجـاه إلى بيت المقدس أو مكّة ثمّ يستنتـج أنّ الإسلام الحيّ ضـدّ كلّ نـزعة طقـوسيّة (ritualisme) ويرى أن الشعائر ليست مقصودة لذاتها بـل المهمّ هو آثـارها في النفس ولكنّـه مع ذلـك لا نراه يدعو إلى التحلل منها أو التقليل من شأنها بل حاول الغوص في دلالتها ومقاصدها.
انظر Biographie du 20 e siècle, pp 361-362.
Promesses de l'islam, p 32.

نظره أوضح ما تكون في موقف القرآن من المرأة.

فالقرآن جاء يخاطب الناس بلغتهم مراعياً مستوى فهمهم وقد نزل على عرب الجزيرة في القرن السابع أي على جماعة من النّاس ذات تقاليد أبوية تكرّس نقص المرأة ودونيتها الأصلية وهي تقاليد تعود إلى آلاف السنين. فكان لا بدّ أن يقبل هذه المسلّمة القديمة وهي أنّ للرجال سلطة وأفضلية على النساء **﴿الرّجال قوّامون على النّساء﴾** [سورة النساء آية 34] أو **﴿وللرجال عليهنّ درجة﴾** [سورة البقرة آية 228]. ففي مثل ذلك العصر وفي مثل تلك التقاليد، يمكن قبول هذا التفضيل في الشهادة أو «ملك اليمين»...

وعندما جاء القرآن بدأ بالحد من التقاليد القديمة فحرّم قتل الأبناء ووأد البنات وسمح بتعدّد الزوجات ضمن حدود وشروط (لأنّ التعدّد لم يكن محدداً من قبل) تضعف من إمكانياته، ومنح المرأة حقّ الطلاق منذ عصر النبوة (ولم يمنح الغرب هذا الحقّ للمرأة إلاّ في هذا القرن). ولأن المسؤوليات العائلية في الضمان والنفقة كانت موكولة في ذلك العصر للرّجال، فقد منح القرآن للذكر مثل حظ الانثيين من الإرث.

ويعلّق غارودي أنّ القرآن حين يقول في هذا الشأن **﴿تلك حدود اللّه﴾** [سورة النساء آية13]. فهذا هو حكم الله بالفعل في تلك الظروف بالذات أي في إطار تلك الملابسات[58].

ومن جهة أخرى فإنّ الإسلام لم يقرّر فقط «المساواة» بين الرجل والمرأة و «تكاملهما» وإنّما قرّر «وحدتهما الانطولوجية» أي وحدة الأصل والمصير: **﴿... خلقكم من نفس واحدة﴾** [سورة النساء آية 1]. فالرجل والمرأة متساويان في المكانة والكرامة ومختلفان فقط في الوظائف البيولوجيّة[59]. هذا ما قرره القرآن وهو تشريع تقدّمي بالقياس إلى التشريعات السابقة اليهودية والمسيحية والرّومانية واليونانية ولكن لا شيء يبرّر ذلك «التمييز العنصري» (apartheid)

---

(58) Biographie du 20 e siècle, p 364.

(59) المرجع السابق، ص 365.

الـذي نجده اليـوم بين الـرّجـال والنّسـاء في أغلب بـلاد المسلمين. فلم تكن النّساء في العهد النبوي والخلفاء الرّاشدين محرومات من المشاركة في الحيـاة الاجتماعية بل كنّ فاعلات.

ولم يـواصل غـارودي استنتاجـاته، ولكن انـطلاقاً من هـذه المقـدمـات يمكننا القول إنّه يتبنى موقفاً من هذه المسألة مختلفاً عن مواقف عديد العلمـاء والفقهاء الذين، وإن أقرّوا بأسباب النزول ومراعاة الوحي للظروف التاريخيـة، فإنهم لا يقبلون إمكانيّة تغيير الأحكام تبعاً لتغير الظروف في عصرنا الرّاهن.

وليس بـإمكاننـا الخوض هنـا في مسـألـة الثـابت والمتحـوّل، والـوحي والتاريخ بشكل أوسع، لأن الأمر يحتاج إلى مقدمات ومقارنات كثيرة قد تجرنا إلى بحث آخر، لذا اكتفينا بتوضيح موقف غارودي في هذا الشأن.

وأمّا المظهر الثاني من «تاريخية» الـوحي فيتمثل في أنّ اللّه خـاطب كلّ قوم بلسانهم، وهو متداخل مع المظهر الأوّل كمـا رأينا، ولكننـا نضيف هنا أنّ الوحي الإلهي الذي أرسله اللّه للبشر واحد وخالد غير أنّه نزل على كل شعب بحسب لغته الخاصـة ومستوى معـرفته ودرجـة فهمه. وهـذا الأمر ينـطبق على التشريعات والأحكام وكذلـك على الصور والإشـارات التي ترمـز إلى الحقائق الغيبية كما سبق بيانه.

وهنـا نلاحظ تمـاثلاً بين غارودي ومحيي الدين بن عـربي. ففي كتـابـه «الفتوحات المكيّة» يشير «الشيخ الأكبر» إلى ارتباط ظاهر النّص القرآني بـإطار الشعب الـذي نـزّل عليـه مؤكـداً أنّ كثيـراً من النصـوص غلبت عليهـا اللغـة التجارية النفعية السائدة ويقول مفسّراً ذلك: «وإنّمـا عدل في هـذه الأمور إلى التجارة دون غيرها، فإنّ القرآن نزل على قريش بلغة قريش بالحجـاز، وكانـوا تجـاراً دون غيرهم من الأعـراب. فلما كـان الغالب عليهم التجـارة كسـا اللّه ذات الشـرع والإيمـان لفظ التجـارة ليكـون أقــرب إلى افهـامهم ومنـاسبـة أحوالهم»[60].

---

(60) الفتوحات المكيّة: جزء 3، ص 259.

وبالنسبة لكلّ من ابن عربي وغارودي فإنّ هذا الإطار التاريخي وهذه اللغة المعتمدة ليسا دليلاً على أن الوحي لا يخرج عن إطار التاريخ والزمن المتغير وإنّما هما دليل على ضرورة التأويل وفهم الرموز والمعاني والمقاصد التي توحي بها النّصوص.

ويؤكّد غارودي أنّ «هذه الخاصيّة التاريخية في القرآن لا تنقص شيئاً من قيمة خلود الرّسالة وعالميتها»(61) فمن الواضح إذن أنّه لا يتحدث من منطلق قراءة مادية تاريخية تنفي أي ثبات. فإقراره بالقيم المطلقة والمقاصد الثابتة التي جاء بها الوحي يتعارض مع التفسير الماركسي صراحة. والاجتهاد في نظره يكون دائماً ضمن إطار تاريخي مقاصديّ متغير وثابت في ذات الوقت. فلا هو تحلل من النصوص ولا هو فهم حرفي لها وإنما فهمها في رمزيتها وتاريخيتها وتكاملها لأن القرآن يفسّر بعضه بعضاً ويشكل رسالة واحدة متكاملة لا تتناقض مقاصدها وتشريعاتها.

إنّ مثل هذا الفهم الحيّ والدينامي للقرآن كفيل في رأي غارودي بتحرير المسلمين من وضع الجمود الذي هم فيه وبتمكين الإسلام من الاستجابة لقضايا العصر(62). ولكن هناك قضية أخرى مرتبطة بنهضة الإسلام

---

(61) Biographie du 20 e siècle, p 360.

ونشير هنا إلى أن غارودي لا يعتبر الوحي مقتصراً على القرآن بل في السنة ما هو وحي. وفي رأيه أن السنة نموذج نبوي تطبيقي للوحي في مرحلة تاريخية محددة وعلينا ألا نتعامل معها بطريق «التقليد الأعمى الجاهل للظروف الجديدة» التي نريد تطبيق الإسلام فيها وإنما ينبغي «استلهام المبادىء العامة التي وجهت النبي ﷺ في إدارة حكومة المدينة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وأخلاقياً» دون التقيد الحرفي بكل حيثيات حياته لأنه مما يتعارض مع لفظ القرآن وروحه اعتبار جميع تصرفاته قواعد ملزمة للسلوك. فالقرآن أكد على بشرية الرسول. وطاعة الرسول لا تكون في الجزئيات وإنما في الاهتداء بالمقاصد والكليات. وهنا أيضاً يقع اعتماد طريقة قياس التمثيل.

انظر Biographie du 20 e siècle, pp 349 et 361.

(62) هذا الفهم المميز لطريقة الاجتهاد جعل غارودي يعترض على الذين يرفعون في هذا العصر شعار «تطبيق الشريعة الإسلامية» فهؤلاء يختزلون الشريعة في نظره في عدد قليل من الأحكام =

وهي تأكيد هويته. ذلك أنّ غارودي عندما طرح المشكليّة كان صاغها بالطريقة التالية: «كيف ستكون نهضة الإسلام بحيث يستجيب لقضايا العصر دون التخلي عن هويته؟ فما هو تصوّره لحلّ هذه الإشكالية إذن؟

(د) الإسلام بين الهوية النصوصيّة والعالميّة:

سبق أن أوضحنا موقف غارودي من النزعتين التقليدية التراثية والتحديثية التغريبية وبيّنا أنّهما تقودان إلى حداثة زائفة وإلى تصوّر مقلوب للزمن والتاريخ، فالنزعة التراثية تجعلنا ندخل التاريخ بالتراجع في اتجاه الماضي، والنزعة التغريبيّة تفقدنا هويتنا وخصوصيتنا وتجعلنا في تبعيّة للآخر. بقي لنا أن نتساءل كيف يمكن للإسلام إذن المحافظة على هويته في عالم اليوم؟

إنّ قضية هوية الإسلام وثيقة الصلة بتعريفنا وفهمنا له وبطبيعة تصوّرنا لعلاقاته بغيره من الدّيانات والفلسفات.

لقد فهم غارودي الإسلام على أنّه الدّين الأوّل والأصيل وأنّه الدّين

= الجنائية وكأن الإسلام جاء لمعاقبة الناس والفقراء منهم خاصة، ويصمتون عن نهب الثروات وتكديس الأموال في البنوك الغربية وعن كل مظاهر الحيف الاجتماعي والسياسي. والسبب في ذلك أن هؤلاء الحكام وعلماءهم يمتلكون فهماً حرفياً واختزالياً للوحي يغيب عنا مقاصده وروحه. وبالرجوع إلى القرآن نجد أن آيات الأحكام الجنائية لا تمثل إلا نسبة 0.7 % من مجموع الآيات فكيف نختزل الإسلام فيها؟!

إن مثل هذا التطبيق، على النحو الذي هو سائد في بعض بلاد الإسلام يمثل في نظره «صورة كاريكاتورية» للإسلام تتنافى مع روح الشريعة ومقاصدها وتوهمنا أن كل الأسس الاجتماعية والتربوية الاقتصادية والسياسية قد تحققت وتم تتويجها بنظام العقوبات «ولا شيء أكثر تعارضاً مع روح القرآن من تطبيق نظام عقوبات قبل إقامة العدالة الاجتماعية» لأن الشريعة هي منهج حياة قبل أن تكون مجلة قانونية.

لمزيد التفصيل يمكن الرجوع إلى كتابيه Biographie du 20 e siècle, pp 342 - 348

Mon tour du siècle, pp 379 - 408.

وفي هذا الكتاب الأخير روى غارودي مختلف جولاته ونقاشاته في بلاد الإسلام ومناظراته لشيوخ الأزهر وعلماء بلاد الخليج. انظر خاصة الفصل المتعلق بضرورة «تحرير الإسلام من السعودية» (désaoudiser l'Islam).

بـإطلاق وليس ديـانة جـديدة حـادثة في التـاريخ وأنّ من خصـائصـه الكـونيـة والعالمية والشمولية، وأنّه الرّسالة الخاتمة التي جاءت لتؤكّد الرّسالات السابقة وتكملها وتخلّصها ممّا خالطها من تحريف[63].

لذا يمكن القول بوجود قاسم مشترك بين الإسلام وبقية الدّيانات السابقة الكتابيّة منها وغير الكتابية ذلك أنّ غارودي يعتبر أنّ الدّيانات الشرقيّة، وإن لم تكن مستندة إلى وحي فإنّها متأثرة في بعض جوانبهـا بالـدّيانـات المنزلـة على الأنبياء. فقد بعث اللّه لكلّ أمّة رسولاً أو رسلاً منهم من قصّ علينـا ومنهـم من لم يقصص علينا[64].

ويتمثّل هذا القاسم المشترك في الإقرار ببعض الحقائق وهي:

ـ وحدة اللّه (مع اختلاف في أسمائه وصفاته بين الأديان).

ـ وحـدة الإنسانيـة، فالإنسـانية تؤلّف كـلاً ووحدة لا شتـاتـاً من الأفـراد والذرات المنفصلة عن بعضها البعض.

ـ وحدة معنى الحياة ووحدة الكون، فالكون خاضع لسنّة اللّه.

ـ مسؤوليـة الإنسـان في تغييـر العـالم والـواقـع الاجتمـاعي حتّى يحقّق الانسجام مع إرادة اللّه.

ولكن رغم ذلك فقد تميّز الإسلام ببعض الخصوصيات سواء في مفهومه للتعـالي الإلهي الرّافض لكـلّ تشبيه وممـاثلة أو في نظرتـه للجماعـة البشـريـة ونوعيّة الرّوابط الروحية والسياسية التي تحكم الحياة الاجتماعية والاقتصادية أو في نظرته الدّينامية للإنسان والعالم والتي تجعل منه نقيضاً لكلّ نـزعة جبـرية. يضـاف إلى كلّ هـذا أنّه الـرّسالـة الخاتمـة التي جاءت بـ «إضـافـات» مكملة للرّسالات السابقة ومصحّحة للتحريفات التي لحقتها.

---

(63) راجع ما قلناه في الفصل الخاص بمضمون رسالة الإسلام وخصائصها.

(64) Biographie du 20 e siècle, p 374.

وانظر أيضاً ما سبق ذكره حول الديانات الشرقية في باب الدين في التاريخ.

وقد استطاع الإسلام في عهده الأول دمج مختلف العقائد في إطاره ولم يخش الانفتاح على بقية الدّيانات والثقافات والمذاهب فأثبت هويته في التفاعل الخلّاق مع الآخر وفي استيعاب القيم الايجابية التي توجد لدى الآخرين ولم يقم حرباً مقدّسة ضدّ الدّيانات بل إنّ المسيحيين واليهود وجدوا حقّ دينهم فيه. وهذا من أسباب انتشاره السريع[65].

ومن خلال ما سبق يتبيّن لنا أنّ غارودي لم يعتبر الهوية مقولة منطقية ثابتة وساكنة ومنحصرة في حدود جغرافية أو عرقية وإنّما نظر إليها باعتبارها «فعلاً» أي خاصيّة ديناميـة حيّة قوامها التفاعل مع الآخر وتأكيد الذات في العلاقة مع الآخر لا في الاستغناء عنه. فالإسلام مفتوح لكلّ من يختار الإيمان وليس انتماء عرقيّاً «شوفينياً».

وتبعاً لهذا الفهم يكون الجمود قرين الانغلاق والاكتفاء بالذات والاستغناء عن الآخرين والجهل بهم. لذلك هو يعتبر أنّ انغلاق الإسلام منذ عصور الانحطاط عائق أساسي يمنع إشراقته في هذا العصر. وإذا كان البعض يعتقد أنّ في غلق المنافذ عن بقية الثقافات والدّيانات حصانة للإسلام وتأكيداً لتميّزه وخصوصياته، فإنّ غارودي يرى على العكس من ذلك أنّ هذا الموقف مناف لهوية الإسلام. فالإسلام دين كونيّ وعالمي مفتوح يأبى الانحسار ضمن دائرة اقليميّة أو قومية ضيقة ممّا يعني أنّ هويته في انفتاحه، وخصوصيته في كونيته وعالميته. وهذا ما يبرّر في نظره ضرورة وعي المسلمين بهويتهم العالمية وبأهميّة انفتاحهم على الآخرين والحوار معهم.

والمقصود بالانفتاح الاطلاع على عقائد المسيحيين واليهود والبوذيين والهندوس وغيرهم من أصحاب الروحانيات ومعرفة القاسم المشترك وأوجه الشبه والتماثل بينهم. وأما الحوار فيعني ربط الجسور مع الآخر لغاية التعلم أو الاستفادة منه لإثراء عقيدتنا بمعرفة ما يميزها عن بقية العقائد والتصورات.

فالأمر يتعلق إذن بضرب من الجدلية في علاقة الإسلام بالآخر، جدلية

(65) Pour un Islam du 20 e siècle, p 16.

إثبات الذات في التفاعل مع الآخر، وجدلية العودة إلى الذات والخروج من الذات من أجل إثبات الذات. فالذات لا تثبت هويتها إلا في علوها المتواصل على نفسها أي في فعل خلاق وتفاعل خصب لا في عزلة نفسية أو جمود عقلي في مقولات منطقية ساكنة. كذلك فإن الخصوصية إنما تتأكد في العالمية والكونية بل يمكن القول «إن معرفتنا المعمقة بعقائد الآخرين هي التي تمكننا من وعي أعمق بخصوصية عقيدتنا»[66].

فالهوية من هذا المنظور لا تنفي التغيّر، لأنها فعل وخلق متواصل للذات، ولا تنفي المغايرة لأنها منفتحة على الغير متفاعلة معه. والهوية بما هي فعل خلّاق، وبما هي تغير ومغايرة، ليست تلك المقولة المنطقية التي تحدث عنها فلاسفة اليونان ليدلّوا بها على طبيعة الشيء وماهيته الثابتة الساكنة المعطاة. إنها لا تشير إلى جوهر ثابت بقدر ما تشير إلى فعل وتفاعل.

ولا شك أن لهذا الفهم أبعاداً ونتائج على مستوى فلسفي ديني وحضاري. فموقف غارودي ينطوي على إقرارا بوحدة الإله الذي دعت إليه كل الديانات والفلسفات الروحية رغم اختلاف الصورة التي وقع التعبير عنه بها. فهو يقول إن في الكتابات المقدسة الهندية إشارة إلى وحدة الإله والإنسان والحياة والطبيعة وهي شبيهة في بعض معانيها بما ورد في القرآن الذي يدعو إلى توحيد الله، رغم ما نلاحظه أحياناً من لوثة وثنية جاءت نتيجة التحريف الحاصل في صياغة العقائد بواسطة الرموز اللغوية فكل شعب يصور الإله وفقاً لدرجة فهمه[67]. لذا يعتقد غارودي أن التأمل العميق والصادق في بعض هذه النصوص، دون تجاهل الفوارق الجذرية بينها وبين التوحيد الإسلامي، يثري تصوراتنا ومفاهيمنا عن الإله والإنسان والحياة[68].

والبعد الآخر لهذا الفهم يتمثل في الإقرار بالوحدة الأصلية للإنسانية

---

(66) Biographie du 20 e siècle, p 376.

(67) لمزيد التوضيح والتفصيل، انظر: Biographie du 20 e siècle, pp 374 - 377.

(68) المرجع السابق، ص 376.

بعيداً عن كل نزعة عنصرية أو فردية ورغم التناقضات السياسية والطبقية. وقد لا يكون لهذا الإقرار أهمية بارزة إذا نظرنا إليه باعتباره واقعة معطاة وفكرة مجردة وإنما تتجلى أهميته وانعكاساته إذا نظرنا إليه نظرة عملية.

فإذا كانت البشرية واحدة فإنه ينبغي العمل على توحيدها ومواجهة كل عناصر التفرقة داخلها، وهو ما يقتضي إقامة علاقات بين الأفراد والحضارات على أساس من الحوار والتكامل وهذا هو مطمح غارودي. فهو يأمل في أن يكون الحوار أسلوباً في التعامل بدل الإقصاء المتبادل وإلى أن تسود المحبة والتكامل بدل الانغلاق والنزعة الانتصارية الاحتقارية التي تقود إلى الحرب والعنف وتفريق الإنسانية الواحدة وتمزيق كيانها المتحد.

ومن شروط إمكان ذلك الحوار تحطيم أكثر ما يمكن من الحدود والحواجز بين الثقافات والديانات بحثاً عن مواطن التقائها من أجل الإسهام المشترك في حل مشكلات الإنسان المعاصر. فكل الثقافات تحمل في ذاتها عناصر الحل ويمكن أن تقود إليه ولكن التكامل أثرى وأفضل وأنجع «وليكن كل منا ما يكون مسلماً أو مسيحياً، فإن ذلك لا يفصله عمن لا يشاركه دينه... وسنلتقي جنباً إلى جنب مع كل أعضاء البشرية التي تحطم قيود الجزئي، قيود الفردية والقومية التي تفتت العالم...»(69).

لكأننا نلمس هنا ضرباً من الروحانية والتصوف، فهل هو إقرار من غارودي باختيار حل صوفي لمشكلة اغتراب الإنسان وأزمة الحضارة المعاصرة؟ هل فهم غارودي الإسلام فهماً صوفياً وهل تبنى موقفاً صوفياً إزاء الإله والكون والإنسان؟

ذلك ما سنعمل على تحليله ونقده في هذا القسم الأخير من الدراسة.

---

(69) Mon tour du siècle en solitaire, p 437.

الفصل الرابع

حول غارودي والتصوف

لقد كشف لنا تحليلنا السابق لموقف غارودي من الدين عامة ومن الإسلام خاصة عن وجود عدة مظاهر وعلامات موحية بنزعة صوفية. وقد تجلى ذلك سواء في فهمه لأبعاد التوحيد الإسلامي وتركيزه على بعده الداخلي أو في مقاربته للنص الديني وتأكيده على التأويل الصوفي أو في نظرته للحياة عامة وتصوره لحل مشكلات الإنسان المعاصر ودعوته إلى ديانة المحبة التي تعلو على الاختلافات المذهبية والصراعات السياسية والاجتماعية.

والواقع أن هذه المظاهر الصوفية في فكر غارودي يمكن أن تثير لدى الدارس أكثر من تأويل وتفسير نظراً لحساسيتها على المستويين النظري والعملي. ويهمنا أن نتساءل هنا عن حقيقة «تصوف» غارودي ومميزاته وأبعاده المتعلقة بنوعية الحل لأزمة العصر.

وحرصاً منا على الوضوح والإيجاز، وانسجاماً مع الهدف الذي رسمناه لهذا العنصر، لم نر ضرورة للدخول في تحاليل مفصلة حول الصوفية وتاريخها ومذاهبها واكتفينا بمناقشة المسألة من الزاويتين التاليتين:

- مواطن حضور التصوف في فكر غارودي.

- دلالة هذا التصوف وأبعاده.

1 ـ مواطن حضور التصوف في فكر غارودي:

يخطىء من يعتقد أن النفس الصوفي ظهر لدى غارودي بعد إسلامه ذلك أننا حين نستقرىء مؤلفاته السابقة نجد فيها أكثر من إشارة ورمز إلى ميول صوفية لديه.

ففي كتابيه «ماركسية القرن العشرين» (1966)، و«من الحرمان إلى الحوار» (1965) هناك تركيز شديد من قبل غارودي، المناضل الشيوعي، على تجربة الحب في المسيحية وعلى ضرورة أن يتبطنها كل مناضل «ملحد» ويجعلها لحظة من لحظات عمله الثوري. كما نجد إبرازاً واستحساناً لأشعار بعض قديسي المسيحية أمثال القديس(جان دي لاكروا Saint Jean 1542 - 1591 de la croix) والقديسة (تيراز دافيلا Sainte Thérèse Jean 1515 -1582 D'Avila). ثم تنامى هذا الحضور بعد فصله عن الحزب الشيوعي وبحثه عن البديل بعيدا عن الأحزاب وفي تركيزه على الأبعاد الجمالية والاستيطيقية جاعلاً للشعر والفن مهمة تربية الجيل الجديد الذي سيقوم بعملية التغيير لإنقاذ الإنسان المعاصر من الاغتراب. وفي كتاباته الاستيطيقية نفحات صوفية كثيرة تخص موقفه من الكون والحياة والإنسان(1).

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل رأيناه يعبر عن حضور تجربة الإيمان المسيحي الذي اكتشفه في أعماق نفسه إلى حد قوله: «إن هذا الإيمان لا أملكه بل يملكني»(2).

وسيتأكد اهتمام غارودي بالتصوف وتأثره به في كتاباته المتعلقة بحوار الحضارات ودعوته إلى صنع مستقبل ذي وجه إنساني وبالخصوص في «حوار الحضارات» (1977) ونداء إلى الأحياء (1979) و«وعود الإسلام» (1981). في هذه المرحلة نلمس تعاطفاً كبيراً مع المتصوفة واهتماماً بارزاً ومميزاً بأشعارهم وتجاربهم وأساليبهم في المعرفة ومواقفهم من العلاقات الإنسانية. ولعل هذا

---

(1) انظر على سبيل المثال كتابه: Esthétique et invention du futur, pp 7 - 23.

(2) Parole d'homme, p 251.

ما دعار روبار غولون إلى القول في خاتمة أطروحته إن مرحلة السبعينات في حياة غارودي «ابتدأت بنوع من الاستيطيقا وغلب عليها ضرب من التصوف»(3).

وفي المرحلة الأخيرة من مراحل تطوره الفكري، كنا أشرنا إلى مظاهر من التصوف تتعلق بفهمه للإسلام. فقد اعتبر أن التصوف تعبير عن البعد الداخلي للإيمان(4) واصفاً إياه بأنه «ملحمة الإيمان». ومن ناحية ثانية لم يبد غارودي تحمساً لعلم الكلام الذي مهمته البرهنة العقلية على العقائد الإيمانية نظراً لما يتميز به هذا العلم من طابع تجريدي عقلاني غريب عن حقيقة الإيمان الإسلامي، وبالمقابل رأيناه ينحاز إلى ذلك الفهم الصوفي الشعري للإيمان معتبراً أن التيولوجيا الوحيدة الممكنة هي التيولوجيا الشعرية التي تعتمد لغة إشارية رمزية تقوم على الصور والتشبيهات والاستعارة والمجاز.

ومن جهة ثالثة تلوح لنا علامات التصوف في دعوته للحب والانفتاح الشامل على كل المذاهب والأديان بغاية توحيد البشرية، تلك البشرية التي أصبحت في مصطلحاته الصوفية نوعاً من «البحر» أو «المحيط»: «الناس كلهم محيط واحد» وليس الإنسان إلا «موجة» من موجاته. فهو ينتمي إلى «الكل» وليس فردية منعزلة. ولا يخفى علينا ما للبحر من دلالة لدى المتصوفة. فالصوفي العاشق يريد الغرق والنفاذ إلى أعماق الجمال الكوني بحثاً عن السكون الأبدي الذي يحمل دفء الانتماء إلى الأصل الإلهي للروح الإنساني. ونراه ينهي كتابه الأخير بضرب من مناجاة الإله من خلال مناجاة البحر: فهو في الحب والعمل والإبداع والإيمان يستشعر البحر وينصت إليه ويجد سكينته فيه.. لم يعد يخشى الموت الذي أصبح يعني الخلود لأنه انتقال من ظاهر أمواج البحر إلى الأعماق وغوص في الإلهي: «إنا لله وإنا إليه راجعون». والموجة لا تعرف الموت لأنها تتحول لتولد من جديد. وبهذه

---

(3) R. Goulon: L'itinéraire spirituel de R. Garaudy, P 384.

(4) انظر فصل «ملحمة الإيمان: التصوف»: Promesses de l'Islam, pp 47 - 59.

الكلمــة: «أنصت إلى البحــر» (J'entends la Mer) ختم غــارودي مسيــرتــه الفلسفية[5].

إن هذه الملاحظات تحمل على الاعتقاد بأن مسيرة غارودي انتهت إلى اختيار التصوف موقفاً من الإله والكون والإنسان. ولكن المسألة لا تسوى بمثل هذا اليسر. ولعل التعمق في دلالات مواقفه وأبعادهـا يتيح لنـا إمكانيـة اختبار هذا الحكم الأولي.

2 ـ مدلول تصوف غارودي وأبعاده:

قد لا نختلف في إثبات حضور نزعـة صوفيـة لدى غـارودي، فهي ماثلة في أكثر من موضع وأكثر من مـرحلة، ولكن الاختلاف ينشـأ في حكمنا عليهـا وتفسيرها. وسنحـاول في هذا الإطـار مناقشـة بعض الفـرضيـات والآراء التي أوحى أو يمكن أن يـوحي بها تصـوف غارودي مـع التركيـز أساسـاً على فهمه للإيمان والإسلام ونوعية الحل الذي انتهى إليه.

ففي خصـوص فهمه لـلإسلام يمكن الإشـارة إلى نقـطتين تتعلق الأولى بنظرته لله والثانية بتأويله للنص القرآني.

لقد تبين لنا أثناء تحليلنا لمفهوم التعالي في الإسلام حضور بعـد صوفي يتمثـل في أن الله لا يمكن أن يكـون فكـرة عقليـة ولا مـوضـوعـاً لـلاستـدلال المنـطقي وأنه لا يعـرف إلا عن طريق المحبـة والتجارب الـروحية، وأن قيمـة الإيمان هي التأنس بالله أي شعور الإنسان ببعده الإلهي حيـاً في أعماق نفسـه يدعوه دوماً للتعالي على ذاته والانسجام مع الآخرين والخلق المتواصل، لكن مـع نفي كل فكـرة «حلولية» (Panthéisme) تـوحـد بين الله والكـون أو بين الله والإنسان ومع الإقرار بالتعالي المطلق والمفارقة الجوهرية لأن الخالق لا يتماثل مع المخلوق.

---

(5) Mon tour du siècle, pp 433 - 441.

لذلك فإن تصوف غارودي يختلف ـ فيما نرى ـ عن التصوف المسيحي الذي هو «حوار مع شخص يسوع الذي يحل الله بواسطته في حياة النصراني»[6]. فالتصوف المسيحي يقوم على مفهوم «التجسيد» (Incarnation) وما يحمله من إشارة إلى مذهب الحلول المتعارض مع عقيدة الإسلام. وبالتالي فنحن لا نرى مبرراً للرأي القائل بأن تصوف غارودي انتهى به إلى تبني عقيدة الحلول والاتحاد الدخيلة على الإسلام استناداً إلى استشهاده بنصوص لابن عربي والحلاج والسهروردي[7]. ففي هذا الرأي بعض الإسقاط في فهم نصوص المتصوفة وتأويلها ذلك أن نصوص غارودي تحمل تأكيداً صريحاً على تأنس الإنسان بالله ومحبته له ولكن بعيداً عن الحلول والاتحاد.

أما في ما يتعلق باعتراض غارودي على البراهين العقلية السكولاستيكية على وجود الله، وتأسيس الإيمان على «مسلمة»، فإن هذا لا يعني في رأينا أنه نفي العقل وحشر الإيمان في مجال «اللامعقول» وجره إلى متاهات الذاتية وحالات الشعور، وإنما هو موقف صادر عن نظرة للإنسان تكاملية لا تفصل بين ما هو عقلي وما هو وجداني وما هو واقعي وعملي لأن الإنسان يعرف الله بكل كيانه. وإذا كان الإيمان يقتضي التسليم فذلك لأنه «فوق ـ عقلي» على حد تعبير برجسون والغزالي أي أنه يعلو على العقل دون أن يسقطنا في اللامعقول.

وهذه المسألة مرتبطة بمسألة تأويل الوحي. ففي هذا المجال تأثر غارودي بالأسلوب الصوفي في قراءة الوحي ولكن مع التأكيد على أن هناك ضوابط عقلية وتاريخية ظلت تحكم تأويله. فهو لا يؤول انطلاقاً من حالاته الذاتية ورغباته المسقطة على النص وإنما انطلاقاً من مقاصد الشريعة وتكامل نصوص الوحي وردها إلى ملابساتها التاريخية (أسباب النزول). لذا نستطيع القول إنّه مزج بين البعدين العقلي والصوفي في تأويل القرآن ولم يذهب

---

(6) Promesses de l'Islam, p 48.

(7) انظر: دكتور أكرم ضياء العمري: رسالة إلى غارودي، مجلة «الأمة» القطرية عدد 64 بتاريخ ديسمبر 1985.

مذهب الغلاة من الباطنية الذين أهدروا النصوص وراء إسقاطات نفسية غريبة. نقول هذا مع إقرارنا المبدئي بأن في كل قراءة وفي كل قول عن الله بعداً ذاتياً لا سبيل إلى إنكاره مما يضفي على أقوالنا ومعارفنا طابع النسبية ويجعلها قابلة للنقد والمراجعة.

وإذا كان بعض الغلاة من المتصوفة قد تحللوا من الشعائر واعتبروها خاصة بعامة الناس وبأهل الظاهر والرسوم، فإن غارودي حاول التعمق في دلالاتها ولم يجره تأويله إلى التهوين من شأنها بل هناك تأكيد على أنها تمثل «تلك الحركة الصاعدة من الإنسان إلى الله كما يمثل الوحي الحركة النازلة من الله إلى الإنسان»[8].

والحقيقة أن مشكلة الفهم الصوفي للإسلام لدى غارودي لم تثر من الردود ما أثاره تصوره لنوعية الحل الذي قدمه في مواجهة مشكلات الإنسان المعاصر ذلك أنه ظل يدعو إلى الحوار بين الحضارات والعمل على تحطيم عوامل الفرقة بين البشر دينية كانت أو سياسية أو حضارية، وظل ينادي الأحياء إلى تأسيس علاقات جديدة مع الكون والإله قائمة على الانسجام والمحبة. كل هذا دفع بعض النقاد إلى القول بأن غارودي الذي ابتدأ حياته مناضلاً في حزب ثوري انتهى بعد ترحال طويل إلى التخلي عن الثورية والغوص في متاهات الذاتية والتجارب الروحانية. وإلى هذا الرأي ذهب محمد ياسر شرف ومحمد حافظ دياب.

فقد خصص الناقد محمد ياسر شرف كتاباً كاملاً للرد عن غارودي سماه: «غارودي وسراب الحل الصوفي». ويتلخص نقده في النقاط التالية:

ـ إن غارودي يهدف إلى استئصال الآلام والشرور التي أوجدها النموذج الغربي في النمو المجنون والتسابق الانتحاري نحو التقدم في إنتاج الوسائل.

ـ ولكنه بدل أن يوجه جهوده نحو تغيير الواقع الخارجي «ارتأى أن يكون حل مشكلات الإنسان من داخله وليس من خارجه (...) وذهب إلى إخراج

---

(8) Biographie du 20 e siècle, p 355.

ما هو «خير» لجعله رابطة تجمع الناس حول غاية واحدة هي الـوصول إلى مـا هـو إلهي»[9]. ويتجلى هذا من خـلال فهمه للجهـاد الداخلي (جهـاد النفس) بوصفه «الجهاد الأكبر».

ـ إن غارودي ظل يدعو إلى توحيد الإنسـانية انـطلاقاً من إيمـانه بـوحدة الأديان وضرورة الانفتاح الشامل على كل الـديانـات حتى يساهم الجميـع في صنع مستقبل آمن تسوده المحبة.

وفي رأي شـرف أن هذا المـطمح جعـل غـارودي يؤمن بـ «أن الإسـلام خليط من الديانات تتلاقى فيه، رغم اختلافاتها الاعتقادية المتناقضة، وتتساوى في أنها «لحظات» من العطاء مرهونة بوقت معين»[10] مستنتجاً أن هـذا الموقف ليس من صميم الإسلام الذي «نسخ» الرسالات السابقـة وأنه لا يمثـل بالتـالي إلا «رؤية شخصية غير ملزمة» مصدرها رغبة الصوفي (غـارودي) في تجاوز مـا هو قائم في الواقع الموضوعي. فهي إذن معـرفة وليـدة الرغبـة والأمنية الـذاتية وليست نتيجة تحليل موضوعي للواقع.

والنتيجة التي تترتب عن هذا هي أن غارودي لم يدع إلى تطويـر العلوم والتقنيات واكتفى بالدعوة إلى الإصلاح الأخلاقي والمجاهدات الـروحية «فهـو مفكر أخلاقي بالدرجة الأولى»[11] ينظر إلى الدين من خلال القيم السامية التي يرمي إلى تحقيقها ولكنه يضحي في سبيلها بمختلف عنـاصر التنميـة المعرفيـة والاقتصادية. يقول شرف: «إن الخـلاص الذي دعـا إليه غـارودي لا يعدو أن يكون إعراضاً عن التنمية الآخـذة بأسلوب التسـابق الانتحاري وأخـذاً بأسلوب الصوفية الـداعية إلى قمـع كل رغبـة أو فكر إنسـاني»[12]. وبعبارة أخـرى فإن غارودي يطمـح في نظره إلى أمـل خلاب وحلم جميـل ولكن عندمـا نعود إلى الواقع «نحكم بأن ذلك ضرب من المستحيل لأن نسبيـة المشاعـر والإدراكات

---

(9) محمد ياسر شرف: غارودي وسراب الحل الصوفي، دار الوثبة دمشق 1983، ص 169.

(10) المرجع السابق، ص 128.

(11) المرجع السابق، ص 190.

(12) المرجع السابق، ص 143.

الإنسانية تحول دون تحقيق مثل هذا الغرض النظري الذي يفترض - في سبيل إنجازه - تغيير طبّيعة الإنسان وطبيعة العالم على أقل تقدير»[13].

من هنا جاء حكمه على موقف غارودي بأنه شخصي وفردي ولا واقعي لأنه يقودنا إلى السراب ويتطلب هجر الحياة وعلومها وفنونها والانغلاق على الذات الفردية وهو ما «لا يتحقق إلا في مجتمع وهمي». ومن هذا المنظور يبدو غارودي وكأنه تخلى عن العلمية في المعرفة والتفكير، وعن الثورية في العمل والنضال مكتفياً بما سماه شرف «عقلية إصلاحية اجتماعية» بعيداً عن العمل السياسي في صفوف الأحزاب. وهذه العقلية لا ترى بأساً في «أخذ جوانب متفرقة من عقائد ومذاهب سياسية وأيديولوجيات اقتصادية لإدخالها «خمائر صالحة» لحوار الحضارات»[14] كي يتسنى الوصول إلى حل شامل يرضي الجميع انطلاقاً من وحدة الإنسانية ووحدة الأديان ووحدة الحقيقة وتماشياً مع موقف ابن عربي الذي اعتبره غارودي رائد حوار الحضارات[15].

ولم يخرج نقد الباحث الاجتماعي المصري محمد حافظ دياب عن هذا الإطار العام. فقد كتب هذا الأخير عرضاً وتعليقاً حول حوار الحضارات الذي دعا إليه غارودي يمكن تلخيصه في أن هذا المشروع يبقى في نهاية التحليل «يوتوبيا» أو «طوباويا» (Utopique) أي لا مكان له في الواقع نظراً لاستناده إلى أفكار مجردة لا تعكس فهماً للواقع الاجتماعي والسياسي وبالتالي فهو «إحساس لفظي بالتاريخ وبالحضارة حيث يضحيان مجرد تصورات ذهنية معزولة عن حركة الأحداث والجماهير»[16]. إن حافظ دياب وإن لم يتحدث

---

(13) المرجع السابق، ص 173 - 174.

(14) المرجع السابق، ص 197.

(15) Promesses de l'Islam, pp 116 et 147.

وقد استنتج ذلك من قول ابن عربي في كتابه «ذخائر الأعلاق وترجمان الأشواق»:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنّى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

(16) جريدة الأهالي المصرية، ص 11، عدد 78 بتاريخ 6 أفريل 1983.

صراحة عن التصوف فقد ناقش الحل الذي اقترحه غارودي لأزمة العصر واعتبره طوباويا نظراً لقفزه فوق الواقع والتاريخ وحركة الجماهير. وينطلق دياب هنا من تصور ماركسي لا يتحمس لحوار الحضارات كما لم يتحمس غيره لفكرة حوار الماركسية مع الدين.

ونحن نرى لهذا النقد مبرراته من بعض الجوانب. فلو أردنا الحكم على «واقعية الحل» وقابليته للتطبيق، من جهة مدى انسجامه مع الواقع الراهن للإنسان المعاصر، فنستطيع القول إن الحل الذي اقترحه غارودي يبقى بعيداً عن الواقع إن لم نقل مع شرف ودياب بأنه طوباوي.

أما إذا انطلقنا من موقف أخلاقي وصوفي يعتبر أن «المثل الأعلى أحق من الواقع» (L'idéal est plus vrai que le réel) كما يقول غارودي، فإن الحلم والأمل يبقيان أمراً مشروعاً لأن الأمل هو الذي يغذي طموحنا الدائم نحو التغيير والتعالي على الواقع، وبالتالي تصبح النزعة «الواقعية» بمعناها الوضعي (Positiviste) العلموي دعوة للجمود لا تستطيع إحداث ثورة حقيقية تغير مشروع الحضارة ككل. فمن هذه الناحية يمكن القول بوجود نوع من الانسجام والتوافق بين طموح غارودي وتصوره للحل.

ولكننا نقول رغم ذلك إن هذه الانتقادات لم تنطلق من قراءة لمجموع مؤلفات غارودي، والأخيرة منها خصوصاً، كما أنها مارست نوعاً من الانتفاء. فنحن لم نر لدى غارودي إشارة إلى نفي العلوم وهجر الحياة الاجتماعية[17] ولا

(17) سبق أن كتب غارودي سنة 1978 رواية عنوانها «من أكون في اعتقادكم» حاول أن يعبر فيها بلغة أدبية عن أفكاره وتصوره للمجتمع المنشود. فصور هذا المجتمع على شكل جزيرة حاولت بناء علاقات جديدة مع الطبيعة أساسها التناغم والانسجام والمحبة. وسكانها يؤلفون مجتمعاً «أساسه الحب» (ص 124). وقد شبه الجزيرة «بحديقة سريالية (Surrealiste)» (ص 101). وقد عمل بطلها في نهاية حياته على إلغاء الحواجز بين الإنسان والإله. والملاحظ أن غارودي اعتمد هذا الأسلوب الرمزي، على غرار بعض الفلاسفة السابقين، لا للدلالة على هجر قارات العالم إلى «جزيرة» متفردة وإنما كانت الجزيرة بالنسبة إليه صورة مصغرة للعالم (ص 164) كما لم يفصل سكانها عن بقية العالم لأنهم يحملون إرثاً ثقافياً. فهي إذن تعبير رمزي وليست هروباً وانسحاباً.

دعوة إلى الانغلاق على الذات بل رأيناه ينكر على بعض المتصوفة وقوفهم عند لحظة الزهد وميل بعضهم إلى الشعوذة والهروب من معترك الحياة. وهو يعتبر أن التصوف لا يمثل إلا بعداً من أبعاد الإيمان غير منفصل عن بقية الأبعاد لأن الإسلام الذي هو دين التوحيد لا يفصل بين التأمل والعمل وبين الداخل والخارج. وقد أبدى غارودي إعجابه بالمتصوفة الذين كانوا مجاهدين في ميدان المعرفة ومحاربة الاستعمار أمثال محمد إقبال والأمير عبد القادر الجزائري وغيرهما.

ومن جهة أخرى فإن نقده لمشروع الحضارة الغربية المعاصرة لم يكن إنكاراً للعلوم والتقنيات التي أنشأتها وطورتها وإنما كان نقداً للفلسفة الوضعية التي تفصلها على الحكمة والأخلاق ذلك أن الوضعية حولت العلم إلى معتقد مغلق مقصية بذلك أبعاد الإنسان الجمالية والأخلاقية والدينية[18].

وحتى نتجنب هذه الانتقائية يجدر بنا التذكير بأن الحل الذي اقترحه غارودي، وإن كان صوفياً في بعض ملامحه، فهو ثوري اجتماعي وسياسي ومعرفي في بعض ملامحه الأخرى لأنه يدعو إلى تجديد في الفكر الديني في اتجاه تحرير الإنسان من أسباب الاستلاب حتى يكون حلاً أصيلاً ومعاصراً ومستجيباً لمشكلات القرن العشرين.

ولكن بالرغم من كل ذلك فإن سؤالاً بقي يلح علينا وهو يتصل بمدى انسجام هذا الحل مع الواقع العربي الإسلامي الراهن، وهل نحن في حاجة إلى فلسفة صوفية إشراقية أم إلى فلسفة عقلانية. وهل إن ما ينقصنا اليوم هو القيم الروحية أم القيم العقلانية والفكر النقدي.

لقد تصور غارودي أن الفلسفة العقلانية اليونانية والرشدية والغربية الحديثة منفصلة عن الحياة وبالتالي لا تعبر عن حقيقة الإنسان والتاريخ والإله، وتجمد ما هو حي في مقولات منطقية مجردة ورأى أن الفلسفة النبوية

(18) Mon tour du siècle, p 437.

(Philosophie prophétique) هي المعبرة عن الحياة لأنها تعتمد اللغة الشعرية والتعابير الرمزية في سعيها لإدراك التعالي والذاتية والحرية والإيمان، وتقوم على الإلهام والإشراق والمعرفة المباشرة (والمقصود هنا المعرفة الحدسية لا المعرفة الحسية الامبيريقية).

وبدون الدخول في التفصيلات حول هذه المسائل نرى أننا في حاجة اليوم إلى فلسفة ذات قطبين متكاملين. فالعقلانية تمكننا من إدراك تحليلي للواقع ومن فكر منطقي ونقدي يسمح لنا بمواجهة مشكلات العصر وامتلاك الوسائل العلمية والتقنية. والفلسفة النبوية تمكننا من إدراك أعمق للوجود الإلٰهي وتمدنا بمعنى الحياة وغايتها وتجعلنا قادرين على تأسيس علاقات مع الآخرين قائمة على المحبة والتكامل والانسجام بالإضافة إلى ما تغذيه فينا من طموح وكدح متواصلين ومن انفتاح على الممكنات.

وفي رأينا أن عظمة «التوحيد» الإسلامي كامنة في التأليف بين هذين القطبين بينما مأساة الفكر الإسلامي ناتجة عن الفصل بينهما. ونحن لا ننكر أن غارودي لم ينف العقل، ولكننا لا نوافقه على كل ذلك التأكيد على الروحانية. وربما كانت حجته في ذلك انتماؤه للحضارة الغربية القائمة على نزعات مادية وفردية طاغية. فالمتأمل في هذه الحضارة يكتشف أزمة على مستوى «الروح» وبروزاً لنزعات العبث الوجودي مما قد يدفعه إلى التركيز على الحياة الروحية للتغلب على الأزمة وهو ما لاحظناه أيضاً لدى فلاسفة آخرين[19].

ولكن هذه الحجة لا تكفي وحدها لتعميم الحل إذ هناك خصوصيات

---

(19) من بين هؤلاء روني غينون الذي انخرط في التصوف، وبرجسون الذي تصور أن الإنسان المعاصر الذي طغت عليه المادية والعبثية يحتاج إلى مزيد من الروحانية. كما نجد اتجاهاً مماثلاً لدى «فريتشوف شوون» الذي يلح على حاجة الإنسان المعاصر إلى اكتشاف الأبعاد الروحية.

انظر: Frithjof Schuon: Comprendre l'Islam, p 7 (Ed. Seuil 1976).

في واقعنا العربي الإسلامي تجعلنا نعتبر أن تعميق الفكر المنطقي التحليلي والنقدي والاجتماعي مسألة حيوية. فنحن لا نشكو من طغيان العقلانية وإنما نشكو من فقدان العقل وضمور الذات المفكرة والتبعية وسرعة التسليم، وهي كلها أسباب سمحت ببقائنا في حالة التهميش والإلحاق الثقافي والسياسي والاقتصادي. لذلك نرى أن فلسفة تنمّي فينا قيمة المنهج والتحليل والنقد بإمكانها مساعدتنا لا على التخلص من التخلف والتبعية فحسب، ولكن أيضاً على تحرير الإيمان والتوحيد مما تراكم عليهما طيلة عصور الانحطاط. كما أن فلسفة تعمق فينا مختلف الأبعاد الروحية والمتعالية يمكن أن تكون محررة لإرادتنا الحضارية ومانعة للعقل من التحول إلى «عقل أدواتي» أو «عقل دولة» يكتفي بتبرير الواقع. وبذلك تتكامل وظيفتا العقل والإيمان في إعطاء معنى لحياة الإنسان ونقد الواقع من أجل تغييره وصنع مستقبل ذي وجه إنساني.

وخلاصة القول فإن الحل الذي اقترحه غارودي لمشكلات الإنسان المعاصر ارتسمت فيه ملامح صوفية كثيرة إلا أنه ظل في إطار المفهوم التكاملي للتوحيد ولا يمكن إدراجه ضمن تيار صوفي محدد (لأنه يرفض أن يكون التصوف تياراً مستقلاً). ورغم ذلك فنحن نلمس في ثناياه إبرازاً للوحدة والمحبة ربما على حساب ما يسود الواقع الاجتماعي والطبيعة الإنسانية من شرور. وهو ما يعكس همّاً ثابتاً في فلسفة غارودي يتمثل في سعيه إلى توحيد الإنسانية وتوحيد الإنسان مع ذاته.

الخَاتِمَة

لقد حاولنا في هذه الدراسة، كما بينا ذلك في المقدمة، تتبع مسار الفكر الديني لدى غارودي في مختلف ثناياه ومسائله بحثاً عن مدى انسجامه الداخلي ضمن الإطار العام لمشروعه الفلسفي. وقد تجلى لنا أن هذا الفكر عرف تطورات جعلت البعض يصفها بالتقلبات والانحرافات والانعطافات. ولكن رغم ذلك فإن غارودي ما انفك يؤكد أنه «وفي حلم شبابه» وأنه لم يغير هدف حياته ومطمح تفكيره الفلسفي وأنه يكتب دائماً «بنفس الإضاءة» ويتبع «طريقاً مستقيماً». ونعتقد أن تحاليلنا السابقة تسمح لنا الآن بمعرفة مدى انسجام هذا الفكر وتواصله.

لقد لاحظنا أن غارودي الشاب اختار المسيحية بحثاً عن إيمان يستجيب لتساؤلاته الوجودية حول معنى الحياة وغاياتها ومنزلة الإنسان في الوجود، ويعصمه من الوقوع فريسة للعبث السائد آنذاك. غير أن الإجابة النظرية عن هذه التساؤلات لا تحل كل مشكلة الإنسان، فكان لا بد من عمل على تغيير الواقع لتحرير الإنسان من أسباب الاغتراب السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وهو ما لم توفره له المؤسسة الدينية (الكنيسة) المتواطئة مع قوى الهيمنة. من هنا جاء تبنيه للفلسفة الماركسية وانتماؤه للحزب الشيوعي بوصفه الجبهة الوحيدة في ذلك الوقت لمحاربة النازية والفاشية.

وقد ظل غارودي، أمام ما بين الفلسفتين من فوارق، ولمدة طويلة، يعمل على «الإمساك بطرفي السلسلة» للتأليف بين ماركس وكيركجارد، وقد راهن على ذلك في الحوار بينهما حتى يسهم المسيحيون والشيوعيون في تحرير الإنسان وإنقاذ الحضارة من التهديد النووي الذي قاد إليه النمط الجنوني للنمو الغربي. ولكن تبين له أن الماركسية والمسيحية لم تتحررا من إطارهما الثقافي الغربي وبالتالي وجب فتحهما على بقية الحضارات. فقد أصبحت قضية الإنسان المعاصر عالمية لا يمكن حلها إلا عالمياً، ومن هنا جاءت دعوته للحوار بين الحضارات ونقده للنزعة المركزية للثقافة الغربية.

وفي هذا الحوار اكتشف الإسلام الذي وجد فيه التأليف الفعلي بين ماركس وكيركجارد، بين بعد «التعالي» الذي قالت به المسيحية، وبعد «الجماعة» الذي ركزت عليه الماركسية، وهما في نظره البعدان الضروريان لقيام حياة إنسانية حقيقية تسودها المحبة والعدالة والتكامل. وبالتالي نستطيع القول إنه وجد في الديانة الإسلامية جواباً عن الإشكالية المركزية في مشروعه الفلسفي.

• فهل يبرهن هذا الفكر إذن على انسجام في بنيته وتطوره؟

انطلاقاً من تحليلنا لفهم غارودي وطريقة تأويله للمسيحية والماركسية والإسلام ومختلف الديانات والروحانيات يمكننا القول بوجود نوع من التواصل أو الاتصال Continuité في مسار هذا الفكر نحو هدفه ولكن شريطة ألا يحجب عنا ذلك بعض الحقائق:

- ينبغي ألا نغفل الفترة الستالينية التي طبعت في البداية كل مواقفه الفلسفية والسياسية والدينية والتي كان فيها متأثراً بالإلحاد الوضعي العلموي الذي ينكر إمكانية التعالي الإلهي على الإنسان مما جعله يفقد إيمانه المسيحي ويتصور أن الآلهة قد ماتت وأن الإنسان هو «إله اليوم الثامن» الذي سيحل محل «الإله المتعب». لذا لا نتصور أن يحصل تحوله من الفكر المغلق إلى الفكر النقدي، وما استوجبه من «مراجعة مؤلمة» لمواقفه السابقة،

دون نوع من «القطيعة» إذ ليس بين الوثوقية والنسبية اتصال فيما نرى بل انفصال وتحول من أفق كلياني مغلق إلى أفق متحرر مفتوح.

ـ إن تطوره نحو الإسلام لم يكن في رأينا مجرد عملية تأليف أو توفيق (Conciliation) بين الماركسية والمسيحية بل كان يحمل إلى جانب ذلك علامة قطيعة وانفصال، وهو ما نلمسه في نصوص غارودي نفسها. فأحياناً نجده يتحدث عن «تواصل دقيق» (Continuité rigoureuse) باعتبار أن الإسلام لا ينفي المسيحية بل يتمثلها ويحتويها ويكملها[1]، بينما نراه أحياناً أخرى يعبر عن نوع من «القطيعة المؤلمة» ومن «الوفاء الهادىء الرصين»: قطيعة تفصله عن عالمه القديم (الغرب) الذي سيعمل على رفضه واستبعاده، ووفاء لإيمانه الأول، للإسلام بوصفه الدين الأول والأصيل[2].

كما تتجلى هذه القطيعة في كون الإسلام لا يمثل جمعاً بين الماركسية والمسيحية وإنما جمعاً بين بعدي التعالي والجماعة. فالمفهوم الإسلامي للتعالي، كما يقول غارودي نفسه، أجلى من مفهومه المسيحي، كما أن الرابطة الجماعية التي أقامها الإسلام لا يمكن اختزالها في «النمط الاشتراكي» نتيجة ارتباطها الجوهري بالتوحيد والتعالي وهي عناصر مفقودة من الفلسفة الماركسية.

ـ إن إصرار غارودي على إثبات هذا التواصل هو دفاع عن موقف فلسفي من قضية الحقيقة، ما في ذلك شك، ولكننا نميل إلى الاعتقاد بأنه بالإضافة إلى ذلك دفع «لبعض الإحراجات والمآزق التي أوحى أو يمكن أن يوحي بها فكره الديني. وهذه الإحراجات هي التي حاول «تجاوزها» عن طريق القراءة المادية التاريخية للمسيحية أحياناً، وبتطعيم الماركسية بعناصر إيمانية دينية أحياناً أخرى. كما رأيناه يحاول التغلب عليها بواسطة تأويل ينطوي على قدر من «الانتقاء» الذي جعله يعمد إلى «إظهار» عوامل الوحدة

---

(1) انظر حواره مع مجلة «L'Evenement du Jeudi» (مرجع سابق).
ومع مجلة «Jeune Afrique» عدد 1145 بتاريخ 15 ديسمبر 1982.

(2) Mon tour du siècle, p 352.

بين المذاهب والأديان وإلى ذكر مواطن الاختلاف في مرتبة ثانوية.

ولعل ما يبرر هذا الحرص على إثبات هذا الانسجام والتواصل يتمثل أيضاً في أن غارودي قارب المشكلة الدينية من موقع نضالي لا من موقع تنظيري مجرد. لذلك فقد كان اهتمامه بها منسجماً مع مقتضيات النضال وحاجاته ومع سعيه نحو تحقيق هدف أساسي هو العمل على حل مشكلات الإنسان المعاصر وتحريره من كل ما يجعله غريباً عن ذاته. من هنا جاء اهتمامه بالعمل على توحيد الإنسانية وهو ما اقتضى منه البحث عن العناصر المشتركة التي تجمع بين مختلف الديانات والفلسفات في إطار من الحوار بين الحضارات من أجل جمع الناس عليها لإنقاذ الحضارة المعاصرة من «مأزق الموت» وصنع مستقبل ذي وجه إنساني.

هذه الرغبة في التأليف والتوفيق هي التي دفعت البعض إلى اتهامه بالتلفيق والانتقائية والجمع بين المتناقضات وبالتالي التشكيك في مدى انسجام بنية تفكيره.

وفي رأينا أن الفهم المذهبي المغلق للديانات والفلسفات ينتهي بنا حتماً إلى اعتبارها قارات منفصلة عن بعضها البعض مما يمنع أي تواصل بينها وأما الفهم النقدي المفتوح فيمكن أن يكشف عن بعض الروابط وعن إمكانية الحوار والتكامل. وقد رأينا أن غارودي المسكون بطموح فلسفي سياسي وأخلاقي كان له هذا النوع الثاني من الفهم. ولئن احتوت فلسفته على عناصر مسيحية وإسلامية وماركسية وصوفية وغيرها، فإنه حاول أن يكون توفيقه بينها ديناميًا أي أنه سعى إلى تمثلها وإدماجها ضمن تركيب جديد أخذت فيه العناصر السابقة مكانة وأبعاداً دلالية جديدة. فقد استبقى من الماركسية فكرة الثورة ومنهجية المبادرة التاريخية للجماهير واستبعد مفهومها الفقير للتعالي، كما استبقى من إيمانه المسيحي لحظة «الحب» ولكنه تجاوز بها نطاقها الفردي ليجعلها لحظة ضرورية لكل عمل ثوري إذ لا ثورة في نظره بدون حب. وبالمثل فإننا نراه تبنى موقفاً صوفياً من الحياة ولكنه استبعد الشعوذة

والـرهبنة وبقي حـريصاً على تـطبيق اشتراكيـة «مؤمنة» بعيـداً عن نظام كليـانية الدولة.

كل هذا يجعلنا ننفي عن فكره الديني تهمة «التلفيقية» لأننا نـرى أن بين مختلف العناصر المكونة له وحدة داخلية. ولئن ترددت في فلسفته أصداء كثير من الفلسفات (ماركس، بلونديل، كيـركجارد، ابن عـربي...) إلا أنه نجـح في الاستفادة مما تنطوي عليه هذه التجارب الفلسفية من خصوبة وثراء وتنـوع وتمكن من صيـاغتها في مـوقف فلسفي مميز ينشـد التوحيـد والوحـدة في كل شيء:

فالله واحد رغم تعدد أسمائه وصفاته وتجلياته..
والإنسانية واحدة رغم الفوارق والحواجز والحدود.
والكون واحد رغم تعدد كائناته وظواهره.
والإنسان واحد رغم تعدد أبعاده.
والدين واحد رغم تعدد الشرائع.
والحقيقة واحدة رغم نسبية معارفنا واختلافها.

وانـطلاقاً من هـذا الموقف الفلسفي أمكن لغـارودي أن يقـول: «دخلت الإسلام وبإحدى يدي الإنجيـل، وباليـد الأخرى كتـاب رأس المال لمـاركس ولست مستعداً للتخلي عن أي منهما»[3]. كما أمكنه التصريح بأن كل مسيـرته الفلسفيـة والدينيـة عبـارة عن خط تصـاعـدي وأن «كـل اختيـار (كيـركجـارد، ماركس، الإسلام) كان إزالة لحاجز ونقضـاً لحد ومـرحلة من مراحـل المسيرة الطويلة من المتعدد إلى الـواحد ومن الجـزئي إلى الكلي»[4]. وفي هذا الخط التصـاعـدي يمكن الحـديث عن جـدل بين الاتصـال والانفصـال وعن وحـدة داخلية دينامية. فدخوله الإسلام لم يكن نفياً لكـل «إلحاد»، ونقـده للغرب لم يكن إنكاراً لكل مكتسباته، بل ظل يعتقد أن الدين، كي يبقى حيـاً ودافعاً إلى

(3) المرجع السابق ص 337.
(4) المرجع السابق، ص 436.

التحرر، ينبغي أن يكون واعياً بنسبيته ومنفتحاً على اللانهائي. ومن هنا حاجة الإيمان الديني إلى الإلحاد والشك وإلى تمثل أفضل ما في الفلسفة الغربية من قيم، وأفضل هذه القيم «النقد» (La Critique)(5).

فلئن لم تساهم الفلسفة الغربية في رسم غايات الحياة ومعناها إلا أنها قادرة، بما تتضمنه من فكر نقدي، على تحرير الإيمان عن طريق الشك والثورة: الشك الذي يدفعنا إلى نقد تصوراتنا وأفهامنا للوحي ومراجعتها فيمنع إيماننا من التحول إلى وثوقية ومعتقد مغلق، الشك الذي يحطم الآلهة الزائفة ويثور عليها فيؤدي خدمة جليلة لعقيدة التوحيد، النقد الذي يرى أن كل ما نقوله عن الإلٰه والمعرفة والحقيقة إنما يقوله إنسان... هكذا يصبح كانط وماركس ونيتشه وفرويد لحظات ضرورية في كل إيمان حي.

من أجل ذلك نقول إن غارودي، بانتهائه إلى هذا الموقف «الديني» لم يعبر عن تقيّد فكري بقدر ما عبر عن حرص على الشك والفكر النقدي، ولم يعبر عن انغلاق بقدر ما عبر عن انفتاح وعن رجاء بلا حدود(6).

ويبقى موقفه من الدين مميزاً ويمكن عده من بين أولئك الذين وصفوا في التاريخ بالهرطقة (Hérésie) اعتباراً لفهمه المخالف للمألوف والبعيد عن تصور الجمهورّ للإيمان. فهو غريب «منفرد» (Solitaire) لم ينسجم مع أي من التجمعات التي انتمى إليها لأنه ظل يعتقد أن «المثل الأعلى أحق من الواقع» ويحلم بتحقيق نهضة حضارية جديدة منسجمة مع الله لا ضده «لأن الإنسان لا يكون إنساناً إلا متأنساً بالله»(7).

هذه هي النتيجة التي أوصلتنا إليها قراءتنا التحليلية النقدية لفكر

---

(5) Biographie du 20 e siècle. p 389.

(6) بعد إسلامه غيّر اسمه فأصبح روجيه «رجاء» فهل هذا الانطباق بين اسمه الجديد وبين خاصية فكره الفلسفي مجرد مصادفة؟!.

(7) المرجع السابق، ص 398.

غـاروديِ. ولا شك أن بعض جـوانب هذا الفكـر ما زالت محتـاجة إلى تعميق لأن هـذا الموضـوع كان يمكن أن يتسـع لمسأليـات وفضاءات أخـرى. ولكن حسب هذه الدراسة أن تكون بداية ومنـطلقاً لعمـل أوسع وأعمق. وكمـا يقول غارودي «فلا شيء ينتهي... كل شيء يبدأ»[8].

(8) المرجع السابق، ص 15.

ROGER GARAUDY

le 14 janvier 1991.

Cher Monsieur Mili Mohsen,

Voici, avec un retard dont je m'excuse, le texte de la Préface pour votre thèse.

J'espère qu'elle ne vous choquera pas.

Fraternellement

[signature]

nous tansformerait en inquisiteurs à l'égard de ceux qui ne partagent pas notre opinion.

Avoir reconnu la valeur du dernier message, ce-lui de Mohammed, ne doit pas nous rendre sourds aux messages antérieurs qu'il a intégrés. Au contraire, nous ne pouvons vivre le message dans sa plénitude que si nous sommes capables d'en discerner toutes les dimensions et l'universalité à travers tous les autres messages: «Nous n'avons envoyé avant toi que des hommes que nous avons inspirés. Si vous ne le savez pas, interrogez les gens auxquels le rappel a été adressé». (XVI, 43; XXI, 7). Telle est la loi du dialogue: il n'y a de véritable dialogue que si chacun des partenaires, au départ, est convaincu qu'il a quelque chose à apprendre de l'autre.

Le plus haut enseignement des grands soufis (qui n'ont rien à voir avec les sectes de charlatans «mara-boutiques», c'est d'avoir véçu l'Islam dans toutes ses dimensions d'intériorité, de sagesse, et d'amour, par une écoute fraternelle de la foi des autres: de kabir à Mohammed Iqbal les sagesses de l'Inde, de roumi à Ibn Arabi l'amour chrétien, d'Al Afghani à Mohammed Abdou les dimensions critiques de la pensée.

Tout cela vit dans l'Islam, Le défi, pour chacun de nous, musulmans, c'est de ne pas croire que notre religion est la meilleure simplement parce que nous ignorerions toutes les autres, mais parce que nous retrouvons, dans un Islam plénier, ce qu'il y a de richesse humaine en chacune d'elles.

C'est ainsi que nous pouvon découvrir le point où la création artistique, l'action polititique, et l'acte de foi ne fon qu'un.

Les arts, qui son les langages de l'espérance, nous donnent une préfiguration symbolique de l'harmonie dernière et du sens.

La militance sociale et politique aiguise en nous la conscience de la responsabilité e du sacrifice à l'égard de la communauté et du tout.

La foi est l'intérieur de l'action, comme l'action au service du tout est l'expression extérieure de la foi.

14 janvier 1991
Roger GARAUDY

d'ulémas qui ignorent tout du mouvement réel du monde qui est création incessante de Dieu. Ils prétendent posséder des réponses à tous les problèmes de notre temps alors qu'ils se contentent de rabâcher les propos des grands «imams» qui ont eu le génie de résoudre les problèmes de leur temps mais qui n'avaient pas pour tâche de résoudre les nôtres.

J'ai dénoncé, dans mon dernier livre: «Intégrismes», la mortelle confusion entre la «shari'a», loi morale éternelle de Dieu, et le «figh», législation humaine destinée à répondre, à chaque époque, aux problèmes posés par la création incessante de Dieu.

Une renaissance de l'Islam n'est possible que par la fidélité créatrice aux principes qui ont fait sa grandeur dans la Communauté prophétique de Médine, et au premier siècle de l'Hégire.

1° - Le rappel de l'unité de Dieu. De Dieu vivant. Vivant dans l'action de chacun de ceux qui ont foi en Lui, c'est à dire qui se sentent responsables de la réalisation d'un monde un, seus digne du Dieu Un.

2° - Le rappel de la transcendance de Dieu. Transcendance qui est le contraire de la suffisance, de la prétention de l'homme à se suffire à lui-même, à ne pas éprouver l'exigence, la responsabilité, de dépasser constamment ses limites humaines, historiques, pour entrer dans la «voie droite», la Voie de Dieu.

3° - Le rappel du message «révolutionnaire» de l'Islam matinal: **Dieu seul possède.** Le contraire du droit romain, celui du Code de Justinien, promulgué un siècle avant le prophète, et définissant la propriété comme «le droit d'user et d'abuser», alors que, selon le Coran, l'homme n'est que le gérant responsable d'une propriété qui n'appartient qu'à Dieu seul, d' une propriété qui peut donc lui être retirée s'il ne la fait pas fructifire au service de Dieu et des hommes.

4° - Le rappel du message critique du Coran: **Dieu seul sait,** qui relativise tout savoir humain et constitue le meilleur antidote du dogmatisme: tout ce que je dis de Dieu, c'est un homme qui le dit. Dieu a parlé aux hommes dans ses révélations, mais ce sont des hommes qui l'ont entendu et l'ont interprété.

Contre tous les triomphalismes le Coran nous appelle à l'humilité dans toutes les dimensions de nos vies:

- dans notre foi, qui ne nous permet pas de prétendre à une vérité absolue (elle appartient à Dieu seul) et nous enterdit donc de nous considérer comme des fonctionnaires de l'absolu, détenteurs d'une vérité définitive qui

Cette dialectique infâme du pourboire et du bâton n'a rien à voir avec ce que Dieu exige de nous. Craindre Dieu ce n'est pas craindre sa punition, C'est craindre de lui déplaire. Et cela s'appelle l'amour.

Amour pour Dieu. «Les croyants sont les plus zélés dans l'amour de Dieu». (II. 165) «Dieu les aimera, et eux aussi l'aimeront». (V, 54).

Amour pour les hommes: «Vous n'atteindrez pas à la piété vraie tant que vous ne ferez pas don à autrui de ce que vous aimez». (III, 92).

Mr Milli Mohsen pose la question de la continuité de ma trajectoire sur le plan religieux. Il a raison de le faire car ce n'est pas un problème personnel, mais un problème qui touche à la nature même de l'Islam.

L'Islam (c'est à dire la «soumission à Dieu») n'est pas une religion nouvelle née avec la prédication du Prophète Mohammed. Le Coran dit de manière irrécusable: «Je ne suis pas un innovateur parmi les prophètes». (XLVI, 9). Dieu lui ordonne de parler ainsi. Car Il l'a envoyé pour «rappeler» «la religion primordiale... celle que Dieu a inscrite au coeur de tout homme». (XXX, 30).

Abraham, par sa soumission inconditionnelle à la volonté de Dieu, par son sacrifice exemplaire, est «le père de la foi» (XXII, 78).

Le Coran enseigne que Dieu «a établi pour vous, comme loi, ce qu'Il avait prescrit à Noé; ce que nous te révélons, et ce que nous avons prescrit à Abraham, à Moïse, à Jésus... n'en faites pas un sujet de division». (XLII, 13).

Il est d'ailleurs remarquable que parmi ces messagers «du même Dieu et de la même loi, Jésus a, dans le Coran, des caractèristiques exceptionnelles: il est le seul, parmi les prophètes, dont la naissance soit surnaturelle: il est né d'une vierge, et il est le seul à être appelé «le messie»: «Le Messie, Jésus, fils de Marie, est apôtre de Dieu. Il est son «Verbe», déposé par Dieu en Marie. il est Esprit émanant de Lui. (IV, 171).

Cette dimension «christique» d'intériorité et d'amour a été occultée par une tradition plusieurs fois séculaire tendant à faire de l'Islam une religion exclusive, ignorant, malgré le Coran, les messages antérieurs et prétendant les abroger, alors que Mohammed est venu les confirmer, les dégager de leurs perversions historiques et en faire les principes régulateurs de toutes les structures sociales. Cela nous oblige aujourd'hui à souligner avec force le caractère **universel** de l'Islam.

La condition première d'une renaissance de l'Islam, C'est de retrouver le Coran au delà de tous les formalismes, les littéralismes, les immobilismes

vie. Dieu n'est pas **dans le temps**, avec ses «avants» et ses «après». Dire qu'il existe un Jugement dernier ne consiste donc pas à assimiler le Jugement de Dieu à celui d'un tribunal humain: il est **dernier** non pas dans le temps, mais à chaque instant, comme jugement **absolu, ultime,** au delà des jugements humains fondés sur des apparences relatives: nos succès, nos échecs, nos dissimulations aussi. A Dieu nous ne pouvons rien dissimuler; nous ne pouvons pas le tromper, comme nous pouvons tromper des hommes. Observer la Loi de Dieu, la «shari'a», C'est vivre avec la conscience que Dieu voit nos actes et les juge, non pas selon leurs apparences humaines, mais selon le critère absolu des responsabilités qu'il nous a confiées. Son jugement est un Jugement Drenier non pas au sens du déroulement temporel mais au sens de la valeur ultime, de la loi absolue. Croire au jugement dernier, C'est alors vivre 24 heures par jour dans la transparence de Dieu.

Telle est la Résurrection: non pas un étrange phénomène chimique de reconstitution de nos os, de notre chair ou de notre sang, C'est une parabole, seul langage par lequel un Dieu transcendant, sans commune mesure avec nous, puis nous muniquer Sa vérité, inaccessible à nos sens comme à notre entendement.

La Résurrection est possible tous les jours: c'est ce droit de reprise sur notre passé, qui peut faire renaître en nous, malgré nos erreurs et nos péchés un homme nouveau, c'est à dire un homme conscient que Dieu«leVivant» (II, 255; III, 8, etc) a «insufflé en lui son esprit. (XV, 29: XXXII, 9; XXXVIII, 72). Alors cet homme commence à vivre de cette vie nouvelle et vraie que Dieu a voulu pour nous. Notre désobéissance nous en a éloignés en nous donnant l'illusion de vivre lorsque nous prétendons nous suffire à nous-même, agir selon nos intérêts égoïstes, ignorant la **Présence** transcendante de Dieu et ignorant aussi la «Communauté», c'est à dire la conscience d'être personnellement responsable du destin de tous les autres. La Résurrection, la vie véritable, c'est la soumission inconditionnelle de notre vie à cette transcendancde de Dieu et à cette communauté qu'il nous a donné mission de créer.

C'est ce qui donne un sens aux merveilleuses paraboles du Paradis et de l'Enfer.

Pauvre et humiliante religion, celle qui appellerait seulement à agir par crainte du châtiment ou désir de la récompense, à la récompense, à la manière, hélas! dont vivent tant de criminels et d'égoïtes n'ayant d'autre motivation que leurs intérêts et leurs jouissances, et d'autres craintes que celle du gendarme ou du tribunal.

Le projet philosophique fondamental de ma vie fut d'en chercher le sens, à travers la militance politique comme à travers les arts. C'est ce qui m'a conduit à la foi, Dire«Dieu»,C'est dire: la vie a un sens.

Ce sens je le voulais pour moi et je le voulais pour tous. Et voilà que la plus tragique expérience de ma vie, dans mes cinq tours du monde et mes voyages dans tous les continents, C'est que des milliards d'êtres humains naissent, travaillent, souffrent et meurent sans avoir jamais su à quoi leur vie, leur travail, leurs souffrances et leur mort peuvent servir.

Pourquoi? Pourquoi?

Parce que, par suite du colonialisme, depuis 5 siècles, les pays «du Nord», avec 1/5 ème de la population du globe, contrôlent et consomment 4/5 ème de ses ressources.

Crâce à ce pillage, né du système colonial, les plus riches vivent même au dessus de leurs moyens. Les plus riches sont les plus endettés: 3.000 milliards de dettes des Etats-Unis avec les conséquences morales de cette orgie de l'argent: vingt millions de drogués aux Etats-Unis, le record des suicides d'adolescents, de la criminalité, et, en même temps, 30 millions d'indigents.

De ce mode de vie de la pire décadence, juxtaposant les repus et les exclus, à l'intérieur de chaque pays occidental comme entre le Nord et le Sud, les films américains nous reflètent la jungle et ses violences.

C'est dans ce terreau d'expérience concrète que s'enracine le problème de la foi, du sens, de l'espérance.

L'homme, dont Dieu a fait son «calife» sur la terre, n'aura accompli sa tâche que lorsque, en créant dans le monde des «réseaux de résistance au nonsens», il instituera des conditions économiques, politiques, culturelles, telles que chaque homme ait la possibilité de devenir plus humain, de déployer toutes les possibilités créatrices que Dieu a mises en lui, avec des chances égales de participer à la création d'une vie qui ait un sens, selon le projet divin: «Notre Seigneur, est Celui qui a donné à chaque chose sa forme et sa loi et qui l'a guidée jusqu'à son plein épanouissement». (XLII, 13).

Toute pratique religieuse qui ne tend pas à rappeler à chacun sa responsabilité militante dans l'accomplissement de cette tâche, qui nous est assignée par Dieu, est un «opium du peuple».

Dans cette perspective j'ai essayé de répondre aux questions que me pose Mr Milli Mohsen sur le Jugement dernier et la Résurrection.

Le «Jugement dernier», n'est pas un jugement qui viendrait après cette

PREFACE

Ce fut pour moi une grande joie d'apprendre que Monsieur Milli Mohsen avait entrepris une réflexion et une recherche sur ma conception religieuse du monde et qu'abordant ce travail avec esprit critique il se soit posé des questions et m'ait posé des questions sur la singnification même de ma pensée.

C'est une joie car, parmi les 19 thèses déjà consacrées à mon oeuvre dans le monde, de la Syrie aux Etats-Unis, de l'Italie au Zaïre, de l'Egypte à l'Espagne, les auteurs n'ont pas toujours pris ce recul critique à partir d'un juste effort pour comprendre du dedans et pour vivre un cheminement.

J'ai été d'autant plus heureux de cette approche que je considère la foi comme étant de l'ordre d'une question et non pas de l'ordre d'une réponse. Lorsqu'elle prétend apporter une réponse toute faite aux problèmes toujours nouveaux qui nous sont posés par un monde que «Dieu ne cesse de créer et de recréer» (Coran X, 4 et XXXV, 81), elle se dégrade en dogmatisme, en littéralisme, en intégrisme (C'est à dire, comme je l'ai rappelé dans mon livre **«Intégrismes»** (paru aprés la thése de Monsieur Milli Mohsen) en prétention de posséder une vérité absolue, définitive et immuable. Ainsi commencèrent les déchéances et les décadences de toutes les religions.

* * *

le problème religieux est le problème du sens. Du sens de notre propre vie et de notre commune histoire. Dire: Dieu est un, c'est dire: la vie a un sens. «S'il existait d'autre dieu que Dieu, ce serait le chaos sur la terre et dans le ciel.» (XXI, 20) ce serait le non-sens.

البيبليوغرافيا

I ـ أعمال روجي غارودي

1 ـ الكتب:

(1) «Antée». Ed. Hier - Aujourd'hui. Paris 1946.

(2) «Le huitième jour de la création». Ed Hier - Aujourd'hui. Paris 1946.

(3) «Contribution historique de la civilisation arabo - islamique». Ed Liberté. Alger 1946.

(4) «Une Littérature de fossoyeurs». Ed. Sociales. Paris 1947.

(5) «L'Eglise, le Communisme et les Chrétiens». Ed. Sociales. Paris 1949.

(6) «Grammaire de la liberté». Ed. Sociales. Paris 1950.

(7) «La théorie matérialiste de la connaissance». Ed. P.U.F. Paris 1953.

(8) «La liberté». Ed. Sociales. Paris 1955.

(9) «Humanisme marxiste». Ed. Sociales. Paris 1957.

(10) «De l'anathème au dialogue». Ed. Plon. Paris 1965.

(11) «La pensée de Hegel». Ed. Bordas. Paris 1966.

(12) «Marxisme de 20e siècle». Ed. La Palatine. Paris 1966.

(13) «Peut - on être communiste aujourd'hui?» Ed. Grasset. Paris 1968.

(14) «Perspectives de l'homme». Ed. P.U.F. 4e édition. Paris 1969 (Première édition P.U.F. 1961).

(15) «Le Grand tournant du Socialisme». Ed. Gallimard Paris 1969.

(16) «Esthétique et invention du futur». Collection 10/18. Paris 1971.

(17) «Reconquête de l'espoir». Ed. Grasset. Paris 1971.

(18) «L'Alternative». Ed. Robert Laffont. Paris 1972.

(19) «Défataliser l'histoire». Centre protestant d'études. Genève 1973.

(20) «Parole d'homme». Collection Points. Sèrie Actuels. Paris 1980. (Première édition Robert Laffont 1975).

(21) «Le Projet espérance». Ed. Robert Laffont. Paris 1976.

(22) «Clefs pour le marxisme». Ed. Seghers. Paris 1977.

(23) «Qui dites - vous que je suis?». Ed. du Seuil. Paris 1978.

(24) «Comment l'homme devint humain». Ed. Jeune Afrique 1978.

(25) «Appel aux vivants» Ed. du Seuil, collection Points, Série Actuels, Paris 1979.

(26) «Il est encore temps de vivre». Ed. Stock. Paris 1979.

(27) «L'Islam habite notre avenir». Ed. Desclée de Brouwer. Paris 1981.

(28) «Promesses de l'Islam». Ed. du Seuil. Paris 1981.

(29) «L'affaire. Israel» ED. Papyrus. Paris 1981.

(30) «Biographie du 20e siècle (le testament philosophique de R. Garaudy)». Ed. Tougui. Paris 1985.

(31) «Pour un Islam du 20e siècle (Charte Séville)». Ed. Tougui. Paris 1985.

(32) «Palestine, terre des messages divins». Ed. Albatros. Paris 1986.

(33) «A Contre - Nuit» (poème). Ed. de l'Aire. Lausanne 1987.

(34) «Mon tour du siècle en solitaire (Mémoires)». Ed. Robert Laffont. Paris 1989.

أما كتب غارودي المعربة التي وقع اعتمادها في البحث فهي:

(35) «البنيوية فلسفة موت الإنسان». تعريب جورج طرابيشي، دار الطليعة، طبعة ثانية، بيروت 1981. والملاحظ أن هذا الكتاب هو قسم من كتابه «آفاق الإنسان» الصادر سنة 1961.

(36) «حوار الحضارات» تعريب الدكتور عادل العوا. منشورات عويدات طبعة أولى، بيروت - باريس 1978. وهو ترجمة لكتاب:

Pour un dialogue des civilisations. Ed. Denoel. Paris 1977.

(37) «الحقيقة كلها» تعريب الدكتور فؤاد أيوب. دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق

بيروت 1984. وهو ترجمة لكتاب:

Toute la vérite. Ed. Grasset. Paris 1970.

(38) «في سبيل ارتقاء المرأة» تعريب جلال مطرجي. دار الآداب. الطبعة الأولى بيروت 1982. وهو ترجمة لكتاب:

Pour l'avènement de la femme. Ed. Albin Michel. Paris 1981.

2 ـ المقالات والأحاديث الصحفية:

(39) «Le Grand Refus (sur Marcuse et le marxisme)». Article paru dans le journal «Le monde» du 8 Mars 1969.

(40) «Loi de correspondance et loi de transcendance». Article paru dans la revue protestante «Réforme» décembre 1973.

(41) «Le Sens de l'agression israelienne». Article paru dans le journal «le Monde» du 17 Juin 1982.

(42) «Après Marx et Jesus, Mahomet». Jean Paul Guetny. Interview avec Garaudy. «Jeune Afrique» n° 1145 du 15 Décembre 1982 pp 51 à 53.

(43) «A 75 ans, il se dit fidèle au rêve de ses 20 ans». Interview donné par Garaudy à la revue «l'Evènement du Jeudi» du 30 Mars au 5 Avril 1989 pp 112 à 115.

* Autres articles (in Cahiers du communisme).

(44) «Le dialogue communiste et catholique et le marxisme vivant» Août 1949.

(45) «l'Eglise catholique, la démocratie et la classe ouvrière» Novembre 1958.

(46) «L'Eglise le colonialisme et les mouvements d'indépendance nationale» Novembre 1959.

(47) الفيلسوف العالمي رجاء جارودي يعتنق الإسلام. نصف قرن من البحث عن الحقيقة حوار أجرته معه مجلة «الأمة» القطرية عدد 29 بتاريخ جمادى الأولى 1403 (فيفري 1983) من ص 65 إلى ص 73.

II ـ أعمال حول غارودي

1 ـ الكتب:

(48) Aquirre Oraa (Jose Maria). «La actitud de R. Garaudy ante le religion, su-

peracion de las perspectivas de K. Marx et F. Engels: de la incompatibilidad à la fecundacion reciproca» (L'attitude de R. Garaudy vis - à - vis de la religion, dépassement des perspectives de K. Marx et F. Engels: de l'incompatibilité à la fécondation réciproque) (Thèse) Universitè de Vitoria (Espagne) 1975.

(49) Bijvoet (Mark): «Le Marxisme du 20e siècle et le dialogue avec les chretiens chez R. Garaudy». (Thèse) Université de Liège (Belgique 1978).

(50) Bradner Norris (Russel): «God, Marx and the Future: Dialogue with R. Garaudy» (Dieu Marx et le Futur: Dialogue avec R. Garaudy) Fortress Press. Philadelphie (U.S.A.) 1974.

(51) Bustros (Salim): «Socialisme, Christianisme et Libération de l'homme dans la pensée de R. Garaudy. (thèse de théologie) Université de louvain (Belgique) 1976.

(52) Dupléix (André): «Le Socialisme de R. Garaudy et le problème religieux». Ed. Privat. Toulouse 1971.

(53) Fernandez (Santiago C. Ruete): «Dios y la religion en la Vida, Y el pensamiento de R. Garaudy» (Dieu et la religion dans la vie et la pensée de R. Garaudy) (thèse) Fac de la philosophie de Bercelone.
(Espagne) 1980.

(54) Garcia Fernandez (Dominos Anton): «L'évolution de la pensée de Garaudy» (thèse) Université de Pontevedra (Espagne) 1988.

(55) Glayman (Claude): «Garaudy par Garaudy». Ed. la Table Ronde. Paris 1970.

(56) Goulon (Robert): «L'Itinéraire Spirituel de R. Garaudy dans son oeuvre écrite». (thèse de philosophie). Université de Metz, faculté des lettres et sciences humaines, 1983.

(57) Marton (Giulana): «Alienazione religiosa et sue implicazionni morali nel pensiero di R. Garaudy» (Aliénation religieuse et son implication morale dans la pensée de R. Garaudy) (thèse de philosophie) Universitè de Padoue (Italie) 1969 - 1970.

(58) R.P. Matabosch (Antonio) (S.J.): «R. Garaudy Y la construction de l'homme». (R. Garaudy et la construction de l'homme). Ed. Nova Terra. Barcelone (Espagne) 1971.

(59) Perottino (Serge): «Garaudy et le marxisme de 20e siècle». Ed. Seghers (philosophie) second édition Paris 1974.

(60) Van Gessen (Bob): «Garaudy et le matérialisme chrétien» (thèse) Hollande 1984.

(61) أحمد (أبو المجد): «رجاء غارودي: رحلة الفكر والحياة». نشر دار البعث للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، قسنطينة (الجزائر) 1983.

(62) تيزيني (طيب): روجيه غارودي بعد الصمت (حـول فلسفة الـردة عند غـارودي وآفاقها في الوطن العربي). دار ابن خلدون، الطبعة الثانية بيروت 1983.

(63) شرف (محمد ياسر): «غـارودي وسراب الحـل الصوفي». دار الـوثبة، الـطبعة الأولى دمشق 1983.

(64) الصاوي (أمينة) وشـرف (عبد العـزيز): رجـاء جارودي وحضـارة الإسلام. دار مصر للطباعة، الطبعة الأولى القاهرة 1984.

(65) فيدوسييف (بيوتر): غارودي والتحريفية المعاصرة تعريب جورج طـرابيشي. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1974.

(66) مومدجان (خاتشيك): فلسفة الردة: رد ماركسي على غـارودي «تعريب وتقـديم محمد أبو خضور. دار دمشق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى دمشق 1974.

2 ـ المقالات:

(67) حنفي (حسن): «غارودي في مصر» مجلة الكاتب عدد 106، ينـاير 1970. وقـد أعاد حنفي نشر هـذا المقال في كتـابه «في فكـرنا المعـاصر» دار التنـوير، الـطبعة الأولى، بيروت 1981 (من ص 155 إلى ص — 171).

(68) أركون (محمد): «روجيـه غارودي خـطر على حياتنـا العقلية والثقـافية» جـريدة «الرأي» التونسية عدد 308، ص 14 بتاريخ 15 فيفري 1985. وهو مقتطفات من حوار لأركون مع المثقف والشاعر المغربي محمد بنيس، منشور بمجلة «أنوال الثقافي» بتاريخ 15 ديسمبر 1984.

(69)العمري (أكرم ضياء): «رسالة إلى غارودي» مجلة «الأمة» القطرية عدد 64بتاريخ ديسمبر 1985.

III ـ مراجع أخرى تتعلق بالبحث

1 ـ الكتب:

(70) Aron (Raymon): «Marxismes imaginaires». Ed. Gallimard, collection Idées. Paris 1970.

(71) Aron (Raymon) «L' opium des intellectuels». Ed. Gallimard Collection Idées. 2e édition. Paris 1968.

(72) Bannour (Wanda): «Kierkegaard» in «la philosophie de Kant à Husserl «sous la direction de F. Châtelet. Ed. Marabout collection Marabout Université. Verviers. Belgique 1979 (pp 145 à 154).

(73) Bergson (Henri): «La pensée et le mouvant». Ed. P.U.F. (63e édition) Paris 1966.

(74) Bergson (Henri): «Les deux sources de la morale et de la religion». Ed. P.U.F. Paris 1976.

(75) Blondel (Maurice): «L'Action». Ed. P.U.F. Tome 2, Paris 1937.

(76) Bouhdiba (Abdelwahab): «A la recherche des normes perdues». Maison Tunisienne de l'Edition. Tunis 1973.

(77) Descartes (René): «Discours de la méthode». Ed. Garnier Frères, Paris 1960.

(78) Durkheim (Emile): «Les formes élémentaires de la vie religieuse». Félix Alcan. (3e édition). Paris 1937.

(79) Gardet (Louis): «La Cité musulmane». Librairie philosophique J. Vrin. (4e édition). Paris 1981.

(80) Gardet (Louis): «Islam: Religion et Communauté». Ed. Descelée de Brouwer. Paris 1978.

(81) Guénon (René): «LA Crise du monde moderne». Ed. Gallimard. Collection Idées. Paris 1969.

(82) Guénon (René): «Le règne de la quantitè et les signes des temps» Ed. Gallimard. Collection Idées. Paris 1970.

(83) Hegel (G.W.F.): «Leçons sur la philosophie de la religion» Tome 2. Ed. Vrin. Paris 1959.

(84) Jaspers (Karl): «Les grands philosophes» Tome 2. traduit de l'allemand par Gaston Floquet, Jeanne Hersch, Hélène Naef. Union Générale d'Editions. Collection 10 / 18. Paris 1967.

(85) Kant (Emmanuel): «Critique de la raison pratique» traduit de l'allemand par Luc Ferry et Heinz Wismann. Ed. Gallimard. Collection Folio Essais. (édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié) Paris 1989.

(86) Kant (E.): «La religion dans les limites de la simple raison». Traduction française par Gibelin. Paris 1948.

(87) Kierkegaard (Soren): «Crainte et tremblement». traduction française de P.H. Tisseau. Ed. Aubier. Paris 1946.

(88) Malaquais (Jean): «Soren Kierkegaard: Foi et paradoxe «Union Générale

d'Editions. Collection 10 / 18. Paris 1971.

(89) Maritain (Jacques): «Crépuscule de la civilisation». Ed. les Nouvelles Lettres, Paris 1939.

(90) Monod (Jacques): «Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne» Ed. du Seuil. Collection Points. Paris 1970.

(91) Nietzsche (Friedrich): «La généalogie de la morale» traduit de l'allemand par Henri Albert. Ed. Gallimard. Coll. Idées. Paris 1972.

(92) Nietzsche (Friedrich): «Par delà le bien et le mal» Coll. 10 / 18. Paris 1970.

(93) Neher (André): «L'essence du prophetisme». Ed. Calmanlevy. Paris 1972.

(94) Rodinson (Maxime): «Islam et Capitalisme». Ed. Seuil. Paris 1966.

(95) Rubel (Maximilien): «Marx critique de marxisme» Ed. Payot. Paris 1974.

(96) Sartre (Jean Paul): «L'Etre et le Néaı. ». Ed. Gallimard N.R.F. Paris 1943.

(97) Schuon (Frithjof): «Comprendre l'Islam». Ed. du Seuil. Collection Points, Série Sagesses. Paris 1976.

(98) ابن خلدون (عبد الرحمن): «المقدمة». دار القلم، الطبعة الأولى بيروت 1978.

(99) ابن رشد (أبو الوليد): «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» ـ تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة. منشورات دار الآفاق الجديدة الطبعة الأولى بيروت 1982.

(100) ابن عربي (محيي الدين): «الفتوحات المكيّة» (أربعة أجزاء). دار صادر بيروت، بدون تاريخ وهي طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر 1329.

(101) إقبال (محمد): «تجديد التفكير الديني في الإسلام تعريب عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

(102) سارتر (جان بول): «الوجودية مذهب إنساني» تقديم الدكتور كمال الحاج منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت 1983.

(103) سعيد (إدوارد): «الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء» تعريب كمال أبو ديب. نشر مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة العربية الثانية، بيروت 1984.

(104) الطويل (توفيق): «قصة النزاع بين الدين والفلسفة». نشر مكتبة مصر، الطبعة الثانية، القاهرة 1958.

(105) عبده (محمد): «رسالة التوحيد». تقديم الشيخ حسين يوسف الغزال. دار إحياء العلوم، الطبعة السادسة، بيروت 1986.

(106) فرويد (سغموند): «مستقبل وهم». تعريب جورج طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 1979.

(107) فرويد (سغموند): «محاضرات جديدة في التحليل النفسي». تعريب جورج طرابيشي. دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت 1980.

(108) لوفيفر (هنري): «الماركسية». تعريب جورج يونس. المنشورات العربية، سلسلة ماذا أعرف، طبعة ثانية 1979.

(109) ماركوز (هربار): «الإنسان ذو البعد الواحد». تعريب جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، الطبعة الثانية، بيروت 1971.

(110) ماركوز (هربار): «العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية». تعريب الدكتور فؤاد زكريا. الهيئة المصرية العامة للكتاب. الطبعة الثانية، القاهرة 1979.

(111) ماركس (كارل) وأنجلز (فريدريك): «حول الدين». تعريب ياسين الحافظ. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1981.

(112) النشار (علي سامي): «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام». الجزء الأول. دار المعارف، الطبعة السابعة، القاهرة 1977.

(113) وقيدي (محمد): «العلوم الإنسانية والإيديولوجيا» دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 1983.

(114) «نصوص مختارة من التراث الوجودي». تعريب فؤاد كامل. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة 1987.

2 ـ المقالات:

(115) أمين (سمير): الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر» مجلة المستقبل العربي عدد 133، بتاريخ مارس 1990 (ص 32 ـ 46).

الفهــرس